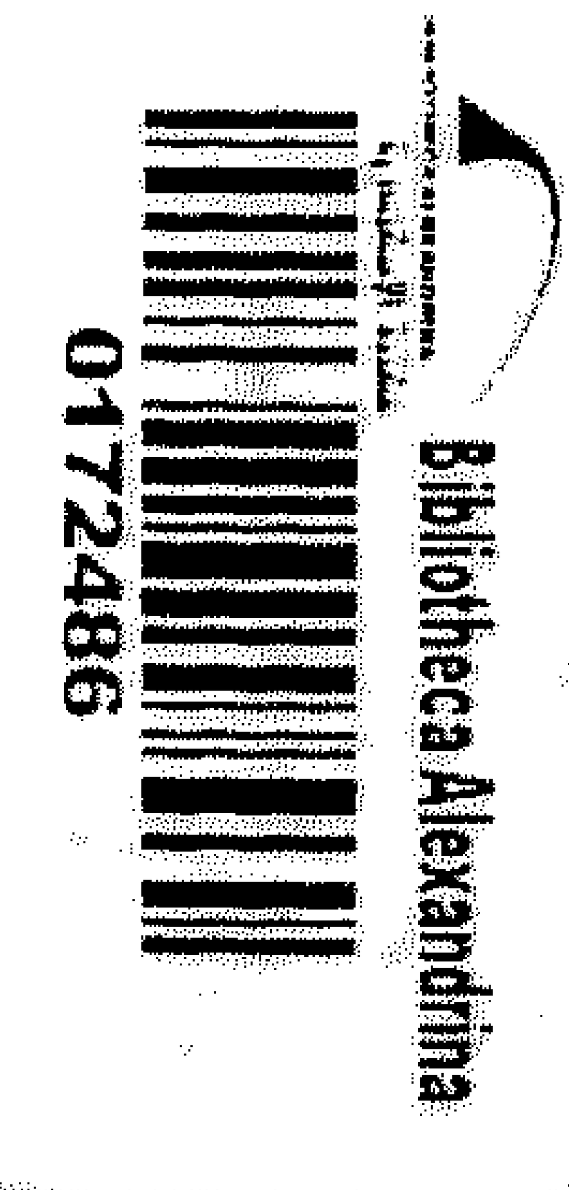
منهاج الإسلام في الحكم



دار العلم للملايين

منهاج الإسلام في الحكم

محمد اسد

منهاج الإسلام في الحكم

نقله إلى العربية
منصور محمد ماضي

دار العلم للملايين
بيروت

(أشرف المؤلف على هذه الترجمة)

الطبعة الأولى شباط ١٩٥٧

الطبعة الخامسة

كانون الثاني (يناير) ١٩٧٨

الإهـــداء

الى اخي العزيز وصديقي النبيل

الشيخ محمد سرور الصبان

تقديراً لصداقته التي لم تنفصم عراها

برغم خمس وعشرين سنة من الانفصال

« لا خيل عندك تهديها ولا مال

فليسعد النطق ان لم يُسعِد الحال »

محمد أسد

مقدمة

هذا الكتاب الذي أضعه اليوم بين أيدي القراء المعنيّين بدراسة النظام السياسي في الاسلام ، هو تطور افكار اتيح لها الظهور للمرة الاولى في رسالة كتبتها بعنوان « بناء الدستور الاسلامي » — Making Islamic Constitution ونُشرت في لاهور باشراف الحكومة الباكستانية باللغتين الانجليزية والاردية في آذار (مارس) ١٩٤٨ م.

كنت في ذلك الوقت رئيساً لدائرة « احياء النظم الاسلامية » ، وهي مؤسسة حكومية مهمتها وضع الاسس الفكرية والاجتماعية التي سيقوم عليها بنيان الدولة الناشئة . وكان من بين المشكلات العنيدة التي واجهتنا ، مسألة الدستور الذي ستُحكم به باكستان في المستقبل . ذلك بأن

الشكل الذي سيتخذه هذا الدستور لم يكن واضحاً لجميع الناس. كان شعبنا في مجموعه مشبعاً بالحماسة لفكرة قيام دولة اسلامية في باكستان ، تختلف كل الاختلاف عن الانماط السياسية الموجودة في العالم اليوم ، وتقوم لا على المبادىء القومية او العنصرية ولكن على اساس من القرآن والسنة فقط . ومع ذلك فلم تكن لديه صورة واضحة عن أساليب الحكم وعن الأنظمة التي ستعطي الدولة شخصيتها الاسلامية المتميزة وتتفق تماماً في نفس الوقت مع مقتضيات العصر الحاضر . وكانت النتيجة ان وقع تضارب عنيف في الافكـــار حول هذه المسألة . كانت بعض عناصر الشعب ترى — بسلامة نية — انه من البداهة لكي تكون باكستان دولة اسلامية بالمعنى الصحيح ، فلا بد ان تقوم على نسق الخلافة الاولى ، وما ينشأ عن ذلك من اطلاق صلاحيات دكتاتورية تقريباً على رئيس الدولة ، وتمسك تام بالاوضاع الاجتماعية القديمة (ومنها عزل المرأة عزلاً تاماً عن مجال النشاط العام) ، وإقامة اقتصاد بدائي يتخلص من كل النظم المالية المعقدة التي يعرفها القرن العشرون ، ويحل مشكلات العصر الاقتصادية والاجتماعية عن طريق الزكاة وحدها . وكانت هناك عناصر ربما أكثر واقعية ولكنها أقل حرصا على تطبيق مبادىء الاسلام تتخيل لباكستان تطوراً يقوم عـــلى اسس لا فرق بينها وبين الاسس التي تقبلتها ديموقراطيات الغرب الحديثة على انها صحيحة ومرضية ؛ ولكي تتجاوب مع مشاعر

الجمهرة الغالبة من الشعب ترى هذه العناصر الاكتفاء بالنص في الدستور على ان « الدين الرسمي للدولة هو الاسلام » ، وان تؤسس « وزارة للشؤون الدينية » .

ولم يكن من اليسير علينا ان نقيم جسراً يقرّب بين هذين الطرفين المتباعدين من وجهات النظر . لقد كنا بحاجة إلى وضع مشروع لدستور اسلامي بمعنى الكلمة يأخذ في نفس الوقت بنظر الاعتبار التام مطالب هذا العصر ومقتضياته ، وقد كان يبرر هذا المطلب عندنا يقيننا التـام بان النظام الاجتماعي في الاسلام يقدم حلولاً مقبولة لمشاكل كل العصور ويتمشى مع مراحل التطور البشري . ولكن على الرغم من هذه الحقيقة ، فان أغلب المؤلفات الاسلامية لم تقـدم لنا اية ارشادات تعيننا على قهر الصعوبات التي كنا نواجهها آنذاك . لا شك في أن بعض العلماء القدمـاء ، ولا سيما في العصر العباسي ، قد تركوا لنا مجموعة من المصنفات عن الفقه السياسي في الاسلام ، ولكن موقفهم من المشاكل التي واجهتهم ، كان متأثراً بطبيعة الحال ، بالبيئة الثقافية التي كانت تسود عصرهم ، وبالمطالب السياسية والاجتماعية التي وجدت في زمانهم ، بحيث لا يمكن لثمرات جهودهم أن تلبي حاجات الدولة الاسلامية في القرن العشرين . أمـا مؤلفات الكتّاب المعاصرين من المسلمين في الموضوع نفسه فقد كانت تعاني على العموم من آفة ذلك الاستعداد السريع لتقبل المفاهيم السياسية ، والانظمة ، وأساليب الحكم التي

تسود أوروبا الحديثة على انها « النموذج » الذي يجب — في ظنهم — ان تؤسس الدولة الاسلامية الحديثة على مثاله ، وهو موقف في التفكير كثيراً ما نشأ عنه قبول مفاهيم هي وغايات العقيدة الاسلامية على طرفي نقيض .

وعلى هذا فان مصنفات المتقدمين والمتأخرين على حد سواء لم تستطع ان تقدم لنا القاعدة الفكرية المرضية التي يمكن لدولة باكستان الحديثة ان تقوم عليها . لقد بقيت هناك طريق واحدة مفتوحة أمامنا ، وهي العودة الى المصادر الاصيلة للشريعة الاسلامية ، الى القرآن والسنة . لقد كان علينا ان نقيم عليها وحدها البنيان الثابت لدستور المستقبل ، مستقلين في ذلك عن كل ما كتبه عن « الدولة الاسلامية » المتقدمون والمتأخرون من علماء المسلمين . ولتحقيق هذا الغرض عوّلتُ على رسم الخطوط النظرية لدستور اسلامي على أساس التعـاليم السياسية الظاهرة التي تدل عليها نصوص القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، مستعيناً بما حصلته من معرفة خلال أعوام طويلة انفقتها في دراسة القرآن الكريم وعلم الحديث وأصول الفقه ، والتي كان من ثمراتهـا ترجمتي الانجليزية لصحيح البخاري مع شرح جديد .

لقد قدم لي القرآن الكريم في مهمتي هذه المبادىء الأساسية التي قام عليها التخطيط ، أما أكثر الفروع المتصلة بالموضوع ، ووسائل تطبيقها ، فقد استخلصتها من حوالي سبعين حديثاً

نبوياً لها علاقة بمختلف المظاهر الاجتماعية والسياسية لحياة الأمة الاسلامية . وكانت ثمرة هذه الجهود الرسالة المطولة التي أشرت اليها آنفاً عن « بناء الدستور الاسلامي » .

ولكن بسبب تطورات سياسية لا ضرورة للكلام عنها هنا ، فان قليلاً جداً من مقترحاتي أتيح الانتفاع بها في دستور جمهورية باكستان الاسلامية الذي صدر مؤخراً . ولعله من الممكن للمرء ان يلمس في مقدمة (Preamble) الدستور التي تم وضعها في عام ١٩٤٩ صدى لهذه المقترحات .

واني اعتقد على الرغم من هذا ان البحث في المبادىء التي يجب ان يقوم عليها كيان الدولة الاسلامية لم يستنفد أغراضه ، بل على العكس من ذلك ، فإنه في الحقيقة لا توجد بين الأقطار الاسلامية اليوم دولة واحدة يمكن ان تتصف بصفة « الدولة الاسلامية » ، ولذلك يصبح استمرار البحث في هذا الموضوع أمراً حيوياً لا غنى عنه بالنسبة ، على الأقل ، لهؤلاء الذين يشكل لهم الاسلام الحقيقة الجوهرية المهيمنة التي تدور عليها شؤون حياتهم وتفكيرهم . إن هذا الكتاب ليس إلا محاولة للمحافظة على استمرار شعلة البحث حية متقدة ، كما تمتد آثارها عبر حدود باكستان ، لعلها تفلح في تحقيق أشواق ورغبات عزيزة تنشدها قلوب الملايين من المسلمين .

إني أقرر من بداية الطريق انني لم أقصد من هذا الكتاب ان يقدم « مشروعاً » لدستور دولة اسلامية . لقد حاولت فقط

ان أبرز فيه بعض النصوص الواضحة من الشريعة ، والتي لها علاقة ، بمشاكل الدولة والحكومة ، وأن أناقش كيفية تطبيقها حسب مقتضيات العصر الحديث ، وأن ألفت نظر القارىء الى المواد الشرعية التي يجب – مهما تكن الظروف – ان تحتل مكانها في دستور يفرض فيه أنه يقوم على أساس الاسلام . كما حاولت أيضاً أن أثبت ان الشريعة تقدم لنا مبادىء محددة واضحة لنظام سياسي خاص بها ، تاركة لاجتهاد العصر ان يضع التفاصيل بما يحقق حاجات ذلك العصر .

وبعد ، فما لا شك فيه ان بعض آرائي سوف تثير المعارضة والجدل (وهو أمر لا أستطيع تجنبه على كل حال) . بيد اني كنت دائماً أعتقد – وأعتقد اليوم أكثر من أي يوم مضى – أنه بدون تصارع الأفكار وما ينشأ عنه من شحذ للملكات وحض على التأمل والتفكير ، لا يمكن ان يتحقق لنا التقدم الفكري الذي ننشده للعالم الاسلامي .

وفي حديث الرسول صلى الله عليه وسلم « اختلاف أمتي رحمة » عظة كبرى وقيمة ايجابية مبدعة كثيراً ما غفل عنها الناس خلال عصور التاريخ الاسلامي .

بحمدون (لبنان)
كانون أول (ديسمبر) ١٩٥٦

محمد أسد

١

قضيتنا

لماذا نريد الدولة الاسلامية ؟

تسنح في حياة كل أمة من الأمم – إن عاجلاً او آجلاً – لحظة ثمينة ، تجد الأمة نفسها خلالها في حرية تامة لاختيار مصيرها وتحديد مستقبلها ، وهي لحظة يكون فيها القرار الذي تتخذه هذه الأمة ، والمستقبل الذي تستهدفه ، طليقاً من كل ضغط قد تفرضه عليها ظروف مضادة معاكسة ؛ لحظة لا تستطيع خلالها أية قوة على الأرض ان تمنع الأمة من اختيار الطريق الذي تنشده او ان تستبدل به طريقاً آخر. ومثل هذه اللحظات التاريخية نادرة كل الندرة في حياة الأمم تمر سريعة خاطفة بحيث إذا لم تستطع الأمة الافادة من سنوحها فقد لا تتاح لها فرصة مماثلة قبل مرور عدة قرون . تجتاز

أمم العالم الإسلامي اليوم هذه اللحظة التاريخية التي تملك فيها حرية الاختيار . فبعد قرن كامل من الكفاح والتضحيات ، والنجاح والاخفاق ، والمحاولات المريرة ، استطاعت أكثر الشعوب الاسلامية الظفر باستقلالها التام من الحكم الاستعماري الذي كان مفروضاً عليها ؛ وكان من نتائج هذا الاستقلال ان برزت إلى الوجود مسألة المبادىء الأساسية التي يجب أن تحكم هذه الشعوب نفسها بها كيما تحقق لنفسها ما تصبو اليه من السعادة والرفاهية . ان المسألة لا تتعلق بالكفاءة الادارية لشؤون الدولة فحسب ولكنها تتعلق بالفكرة التي يجب أن يبنى عليها كيان الأمة بأكمله . إن على المسلمين وحدهم ان يقرروا فيما إذا كانت دولهم هذه التي ظفرت باستقلالها أخيراً ستقفو اثر المفاهيم الغربية الحديثة ، هذه المفاهيم التي تنكر على الدين حقه في توجيه الحياة العلمية للبشر ، او ان تصبح دولاً تقيم في ربوعها ــ بمعنى الكلمة ــ النظام الاجتماعي الذي أراده الإسلام . ذلك بأنه ليس ضرورياً ان تكون الدولة التي يشكل فيها المسلمون أغلبية مطلقة من السكان ، أو حتى التي يكون كل سكانها من المسلمين ، دولة « إسلامية » ، إذ أنها لا يمكن ان تحظى بهذه الصفة إلا إذا كيّفت حياتها تكييفاً واعياً مدركاً على أساس من مبادىء الاسلام السياسية والاجتماعية وإلا إذا ادمجت هذه المبادىء في صلب دستورها السياسي .

ولكن قد يتساءل بعضهم هنا : هل يريد الإسلام حقاً من اتباعه ان يعملوا في كل الازمنة والظروف على إقامة الدولة

الاسلامية » ، أم ان المسألة لا تعدو ان تكون رغبة تنشدها هذه الشعوب متأثرة في ذلك بما استقر في وعيها من ذكريات تاريخها القديم ؟ هل يقوم بناء الاسلام حقاً على مطالبة المسلمين بتطبيق نظام خاص محدد في مجال السياسة ام انه يترك للناس — شأن الاديان الاخرى — الشكل السياسي للدولة يصوغونه كيفما شاءوا على ضوء مقتضيات العصر فقط ؟

ان الصلة المحكمة التي تربط الدين بالسياسة ، والتي هي من خصائص التاريخ الاسلامي ومميزاته ، لا تحظى بالقبول عند كثير من المسلمين الذين تلقوا ثقافتهم عن الغرب ، والذين نشأوا على اساس الاعتقاد بأن لكل من مسائل الدين والحياة العلمية عالمها الخاص المستقل بها . ومن ناحية اخرى فانه من المستحيل ان يكون لدى المرء تقدير صحيح للاسلام ما لم يعط هذه المسألة اهتماماً تاماً . ان اي انسان لديه قسط من العلم — حتى ولو كان سطحياً يسيراً — عن تعاليم الاسلام ، يعرف ان هذه التعاليم لا تقف عند حد تنظيم العلاقة بين الانسان وخالقه ، ولكنها تتعدى ذلك الى وضع نظام محدد للسلوك الاجتماعي يجب على المسلم اتباعه كأثر من آثار تلك العلاقـــة وكنتيجة لها . فاذا بدأنا بالتسليم بأن كل مظاهر الحياة الطبيعية انما انبثقت عن ارادة الهية ، وانها لذلك تختص بقيم ايجابية خاصة بها ، فان القرآن يجمل في وضوح على ان الغاية النهائية للخلق هي تجاوب المخلوقات مع ارادة الخالق وخضوعها لها . وبالنسبة للانسان فان هذا

الخضوع الذي يسمى « اسلاماً » يتطلب بداهة تكييف رغبات الانسان وسلوكه ، تكييفاً ايجابياً واعياً مع قوانين الحياة التي وضعها الخالق . ومثل هذا المطلب يفترض بطبيعة الحال ان يكون لمفاهيم الخير والشر مقاييس ومعان ثابتة لا تتغير بتغير الاحوال والازمنة ، ولكنها تحتفظ بصحتها واصالتها في كل الظروف والأوقات . ومن الواضح ان كل ما وصلنا اليه من تحديد لمعاني الخير والشر او العدل والظلم من خلال تأملاتنا لا يمكن له ان يتمتع بصفة « الصحة المطلقة » ، ذلك بأن التفكير البشري تفكير موضوعي من حيث المبدأ ، فهو عرضة على الدوام للتأثر بزمن المفكر ومحيطه . وعلى هذا ، فانه اذا صح ان غاية الدين هي تكييف مطالب الانسان ورغباته وفق ارادة الله ، فلا بد للانسان ان يتعلم بأساليب معصومة من الخطأ ، كيف يميز بين الخير والشر وبين ما يجب فعله وما لا يجب .

ان التعاليم المجردة التي نصت عليها علوم الأخلاق كقولهم « أحبب الناس » أو « كن صادقاً » أو « ثق بالله » لا تكفي ، لأنها عرضة لكثير من التفاسير المتناقضة . ان المطلوب هو مجموعة من القوانين المحكمة المضبوطة التي تُنسق — مهما اتسعت دائرة هذا التنسيق — مجال الحياة البشرية بأكملها وتتعرض لكل مظاهرها الروحية والمادية ، والفردية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية .

ان الاسلام يحقق هذه الغاية عن طريق قانون الهي هو

الشريعة ، وهي تشمل بين دفتيها الاحكام التي جاء بها القرآن الكريم بعد ان اضيفت اليها (او بالاحرى فسرتها ووضحتها بالامثلة العملية) احاديث الرسول والتي تسمى السنة ، وهي اسلوب حياته صلى الله عليه وسلم . ويرى المؤمن ان القرآن والسنة يكشفان له جانباً من سنة الله الشاملة الكلية في خلق الكون ، وبالنسبة للانسان فانهما يحويان التحديد الواضح لما يريد الله منا ان نفعل وكيف يريدنا ان نكون .

ان الله يكشف لنا عن ارادته فحسب ، ولكنه لا يجبرنا ان نسلك وفق هذه الارادة . انه يمنحنا حرية الاختيار . ونحن بحكم ذلك نستطيع اذا شئنا ان نستسلم مختارين لشريعته ، كما نستطيع اذا اردنا ان نسير ضد أوامره ، وان نسقط شريعته من اعتبارنا وان نتحمل العاقبة ، لأنه كيفما كان الاختيار فان التبعة علينا . فمن الواضح اذن ان اهليتنا للحياة وفق تعاليم الاسلام تترتب على استسلامنا لشريعته . بيد انه على الرغم من اننا قد نختار طريق الطاعة لامر الله ، فقد لا يتاح لنا دائماً تحقيق ذلك على الوجه المطلوب ، لانه وان كانت الغاية الاساسية للدين الاسلامي هي اصلاح الناحية الفردية في الانسان ، فان مما لا ريب فيه ان جزءاً كبيراً من مبادىء الاسلام لا يمكن تطبيقه الا عن طريق مجهود موحد لعدد من الافراد ، وهو ما نسميه « بالمجهود الجماعي » . وهكذا فان الفرد مهما صحت عنده العزيمة فانه لن يتمكن بحال من الاحوال ان يصوغ حياته على نحو يتفق مع تعاليم

الاسلام دون ان يصوغ المجتمعُ الذي يعيش فيه شؤون حياته ايضاً في الاطار الذي رسمه الاسلام . ومثل هذا التعاون الواعي بين افراد المجتمع لن ينبثق عن مجرد الشعور بالاخوة بينهم ، لان فكرة الاخوة لا بد لها من ان تترجم الى حركة اجتماعية ايجابية هي « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » . فاذا شئنا ان نضعها في صيغة اخرى قلنا انها « خلق وصيانة مثل هذا النظام الاجتماعي بصورة تسمح لاكبر عدد من الاشخاص ان يعيشوا في توافق وانسجام وحرية وكرامة » . ومما لا ريب فيه ان عصيان فرد من افراد المجتمع في مسلكه قواعد السلوك الاجتماعي العام يجعل وظيفة الآخرين في محاولة تحقق المثل الاعلى صعبة ، وتزداد وظيفتهم صعوبة كلما ازداد عدد هؤلاء العاصين .

وبمعنى اوضح : ان استعداد المجتمع للتعاون وفق مبادىء الاسلام لتحقيق غاياته سوف يظل استعداداً نظرياً ما لم تكن هناك سلطة زمنية مسؤولة عن تطبيق الشريعة الاسلامية ومنع الخروج عليها — علي الاقل في الامور ذات الطابع الاجتماعي — من جانب اي فرد من افراد المجتمع . ومثل هذه المهمة لا بد لها من ان توسد الي مرجع له من السلطة ما يتيح له الأمر والنهي في المسائل الاجتماعية ، وذلك المرجع هو الدولة .

من ذلك يتضح ان اقامة دولة او دول اسلامية شرط لا غنى عنه للحياة الاسلامية في صورتها التامة .

لماذا لا نرضى بدولة علمانية ؟

ليس هنـــاك شك في ان عدداً لا يحصى من المسلمين يرغبـــون في اخلاص ان تنهض حركة التطور السياسي والاجتماعي في العالم الاسلامي على اسس اسلامية صرفة ، ولكن ليس هناك شك كذلك في ان الحالة الفكرية السائدة في العالم اليوم تجعل الكثيرين من ابناء الطبقة المثقفة يكادون يعتبرون الرأي القائل بأن « الدين لا حق له في التدخل في شؤون الحياة السياسية » من الامور البديهية المقررة .

وبما ان لفظ « العلمانية » يقترن في اذهان الناس بـ «التقدم» فان كل اقتراح لتنظيم الشؤون السياسية وتخطيط المناهج الاقتصادية والاجتماعية على اساس الدين ينظر اليه على انه حركة « رجعية » او على احسن الفروض ، نظرية مثالية بعيدة عن مجال التطبيق العملي . من الواضح ان كثيراً من المسلمين المثقفين يشاركون في هذه النظرة ، وفي هـــذا كغيره من مظاهر حياتنا العصرية ، يبدو اثر الفكر الغربي واضحاً وضوحاً لا يلامسه غموض .

ان هناك اسباباً خاصة بالغرب وحده جعلت اهله على غير وفاق مع الدين — دينهم هم — ، ومثل هذا الخلاف تنعكس آثاره على الاضطراب الاخلاقي والاجتماعي والسياسي الذي يسود اليوم اجزاء واسعة من العـــالم . بدلاً من ان يخضع الغربيون سلوكهم وافعالهم لمعايير القـــانون الاخلاقي

الذي هو — على اية حال — الغاية القصوى لجميع الاديان ، اصبحت « المصلحة » في اعتبار القوم هي القانون الوحيد المهيمن ، الذي يجب ان تعالج على ضوئه كافة الشؤون العامة . وحيث ان وجهات النظر فيما تنطبق عليه صفة « المصلحة » تختلف عادة من جماعة الى جماعة ومن امة لاخرى ، فان النتيجة الطبيعية لذلك هي ما نراه اليوم من اصطدام مروع بين المصالح المختلفة في الحقل السياسي ، سواء كان ذلك في حدود الامة الواحدة او في الميدان العالمي . وهذا امر طبيعي ، فان ما يبدو من الناحية العلمية البحتة مفيداً لطائفة من الناس او امة من الامم لا يجب ان يكون — وفي الاغلب لا يكون — مفيداً لطائفة او امة اخرى . وعلى هذا فانه ما لم يخضع البشر تصرفاتهم في هذه الحياة لتوجيه غاية من الغايات الادبية او لاعتبار خلقي معين فان مصالحهم الخاصة لا بد ان تتصادم في نقطة او اخرى ، وكلما احتدم النضال بينهم تباعدت مصالحهم اكثر فأكثر ، واختلط عليهم الامر في معرفة الخير والشر في معاملة بعضهم بعضاً .

يتضح لنا مما سبق انه لا يوجد في الدولة العلمانية الحديثة مفهوم ثابت يمكن به التمييز بين الخير والشر ، والعدل والظلم . انما المقياس الوحيد في مثل هذه الدولة هو « مصلحة الامة » ، وفي حالة عدم وجود ميزان ثابت للقيم الخلقية فان الافراد — حتى في حدود الأمة الواحدة — ستصبح لديهم — ومن الطبيعي ان تصبح لديهم — وجهات نظر متباينة كل التباين

حول ما يخدم مصالح الأمة على احسن وجه . فبينما قد يرى الرأسمالي باخلاص ان الحضارة البشرية مهددة بالزوال اذا حلت الاشتراكية محـــل الحرية الاقتصادية ، يرى الاشتراكي باخلاص لا يقل عن اخلاص زميله انه لا يوجد سوى وسيلة واحدة لصيانة الحضارة البشرية هي الغاء النظام الرأسمالي واحلال النظام الاشتراكي محله . ان كلا الفريقين يضع قوانينه الخلقية – وهي القوانين التي تحدد ما يجب فعله وما لا يجب – عـــلى اساس من نظرياته الاقتصادية فحسب ، وتكون النتيجة ما نراه اليوم من اضطراب وبلبلة يهددان العلاقات بين الدول والشعوب بالخطر .

لقد اصبح واضحاً انه ليس في وسع نظام من الانظمة السياسية الغربية المعاصرة سواء منهـــا القائم على الحرية الاقتصادية او على الشيوعية او الاشتراكية القومية او الاشتراكية الديمقراطية او ما سواها من الانظمة ، ليس في وسع واحد منها ان يحيل هذه الفوضى السائدة في العالم الى شيء يشبه النظام . ولذلك سبب واحد هو ان اية منها لم تحاول محاولة جـــدية دراسة المشاكل السياسية والاقتصادية في ضوء مبادىء خلقية مطلقة . وبدلاً من ذلك بنى كل نظام منها تصوّره للعدل والظلم على ما توهمه مصالح ومنافع لهذه الطبقة او تلك او لهذه الجماعة من الناس او تلك او لهذه الامة او تلك . وبمعنى اوضح ، لقد شادت هذه النظم اجهزتها السياسية والاقتصادية على اهواء الناس ومطالبهم المادية وحدها ،

هذه المطالب التي هي في تغير دائم لا يفتر . فان سلمنا بان هذه هي الحال الطبيعية التي لا بد منها لشؤون البشر والحياة ، كان علينا ان نسلم تبعاً لذلك بان مصطلحات « الخير والشر » او « العدل والظلم » لا تحمل حقيقة ملزمة في ذاتها ، وأنها لا تعدو ان تكون خيالات رائجة تتخذ صوراً متعددة تتلاءم مع مقتضيات الظروف الاجتماعية والسياسية .

فاذا تتبعنـــا هذا التسلسل المنطقي في التفكير هدانا الى موضع لا نجد فيه مناصاً من التسليم بانه لا توجد هناك في الواقع اية التزامات اخلاقية تضبط العلاقات البشرية ، لأن مجرد تصور وجود هذه الالتزامات يصبح عبثاً لا طائل تحته اذا لم يكن لها صفة مطلقة .

ونحن عندما يستقر في وجداننا ان مفاهيمنا عن العدل والظلم والخير والشر هي من صنع البشر وانها مفاهيم تتغير بتغير العرف الاجتماعي والبيئة ، فلا يمكن لها ان ترشدنا كأدلة موثوق بها في طرائق الحياة . ولهذا فنحن في تنظيم شؤوننا الحيوية نطرح جانباً كل الاعتبارات الخلقية ونستهدف مصالحنا الخاصة فحسب ، لهذه المصالح التي تخلق بدورها اضطراباً متزايداً في العلاقات بين الافراد والجماعات والامم ، وتهدم باطراد هذا القسط النسبي من السعادة التي مُنحها الانسان . وهذا فيما نظن يضع التفسير النهائي للبلبلة والقلق اللذين يسودان العالم اليوم .

يستحيل على اية امة ان تعرف طعم السعادة ما لم تكن

متحدة من الداخل ، ويستحيل على أية أمة أن تتحد من داخلها ما لم تصل الى نوع من الاتفاق على تحديد واضح لما هو عدل وظلم في شؤون الناس والحياة ، ويستحيل الوصول الى مثل هذا الاتفاق بالتالي ما لم تتعارف هذه الأمة على التزامات خلقية منبثقة من قانون أخلاقي دائم مطلق .
ومن الواضح أن الدين – والدين وحده – هو القادر على أن يقدم لنا هذا القانون المطلوب ، وبهذا القانون يمكن أن يوجد أساس الاتفاق داخل الأمة أو المجتمع على الالتزامات الخلقية التي يخضع لها كافة الافراد مختارين .

الدين والأخلاق

مهما تكن المبادىء والتعاليم التي يشتمل عليها دين من الأديان ، سواء كان هذا الدين بدائياً همجياً او الهياً رفيعاً أو كان يدعو الى التوحيد ، أو الى تعدد الآلهة أو الى ألوهية الطبيعة ، فان زبدة الأديان عموماً وفي كل عصور التاريخ وفي كل الحضارات تقوم أولا ، على الشعور بان كل حادث أو كينونة في هذا العالم انما هو من خلق قوة مبدعة واعية لذاتها قهارة ومهيمنة ، أو كما نضعها في صورة أوضح نقول « ارادة الهية » . وتقوم ، ثانياً ، على الاعتقاد بان على الانسان أن يكون في توافق روحي مع هذه الارادة .
وعلى أساس هذا الشعور وهذا الاعتقاد وحدهما قامت ولا

تزال تقوم الملكة التي يميز الانسان بها بين الخير والشر . ونحن اذا لم نفترض وجود قوة مطلقة مدبرة تكمن وراء كل المظاهر الخلقية فانه ليس من العقل في شيء أن نفترض بعد ذلك بان أية غاية من غاياتنا أو أي عمل من أعمالنا يمكن ان يكون في ذاته خطأ أو صواباً ، خلقياً أو غير خلقي .

ان فقدان مثل هذا الاعتقاد في قوة مدبرة لشؤون الكون يصبح معه كل تصور لدينا عن الأخلاق تصوراً غامضاً مبهماً خاضعاً بالضرورة لسيطرة المصالح الذاتية ، كما يصبح حكمنا على الأعمال والغايات قائماً على مدى ما تحققه من النفع أو ما تدفعه من الضرر عن الشخص المعني أو المجتمع الذي ينتمي اليه . وهكذا تصبح عبارتا العدل والظلم ذواتي معان نسبية تترجم وفق مقتضيات « المصلحة » الخاصة بالفرد أو الجماعة ، هذه المصلحة التي هي على الدوام عرضة للتغيير المستمر بتغير الظروف الاجتماعية والاقتصادية .

هذه الأضواء التي ألقيناها على الدور الذي يلعبه الفكر والشعور الديني في عالم الأخلاق ، تكتسب أهمية قصوى عندما نأخذ بنظر الاعتبار أن العالم يتجه في عصرنا الحاضر اتجاهاً معادياً للدين . ففي كل يوم يأتي الينا من أفراد الطبقة المثقفة من يقول لنا أن الدين ليس سوى بقايا من ماضي الانسانية الهمجي ، هذا الماضي الذي غربت شمسه الى الأبد بعد سطوع « عصر العلم » ، وأن العلوم الطبيعية — على حد زعمهم — موشكة أن تحتل مكان الأنظمة والأفكار

الدينية البالية التي استنفدت أغراضها فلا تتلاءم مع روح العصر وان هذه العلوم التي تشق طريقها قدماً في عظمة وكبرياء لا يقف في وجه تقدمها عائق ، ستعلّم الانسانية في نهاية المطاف كيف تعيش وفق «قانون العقل» وحده ، وستغنيها عندما يحين الحين ، على ايجاد موازين خلقية جديدة لا تحتاج الى أي برهان يستند الى ايمان بالغيب .

وفي الحقيقة ان هذا التفاؤل الساذج بالنسبة للعلوم الطبيعية ليس جديداً البتة ، بل انه على العكس من ذلك أصبح بالياً . انه طبعة غير منقحة للتفاؤل الساذج الذي ساد الغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . ففي ذلك الوقت — وعلى الأخص في النصف الأخير من القرن التاسع عشر — اعتقد كثير من علماء الغرب ان حل معضلات الكون الطبيعية قريب المنال ، وعلى هذا فليس هنالك من عائق يحول بين الانسان وتنظيم حياته بحرية واستقلال وحكمة ، أشبه ما تكون باستقلال الآلهة وحكمتهم . ولكن المفكرين في عصرنا — على الرغم من انهم ليسوا مرتابين في جبروت العلم — يبدون أكثر تواضعاً على أية حال من مفكري القرن التاسع عشر . فانهم امام الاكداس الهائلة من مشاكل العلوم الطبيعية التي انبثق عنها القرن العشرون انتهوا الى الاعتراف بان العلم الرياضي لا يستطيع ان يلبي الاشواق الروحية التي عُلّقت عليه منذ مئة سنة او حتى خمسين سنة خلت ، ذلك بانهم وجدوا ان معضلات الكون قد أصبحت

اكثر تعقيداً وأشد غموضاً كلما تقدمت البحوث العلمية .
ومع مرور الايام اصبح واضحاً اكثر من ذي قبل انه قد لا يكون ممكناً على الاطلاق الاجابة على الاسئلة المتعلقة بأصل الكون بطريقة علمية بحتة ، وكيف بدأت الحياة على سطح الارض ، وما هي الحياة في ذاتها ، وبالتالي ما هي طبيعة الوجود البشري وما الغرض من هذا الوجود .

ولعل من بدائه الأمور اننا ما دمنا عاجزين عن الاجابة على السؤال الاخير فليس من الحكمة ان نحاول تحديد معاني بعض القيم الخلقية كالخير والشر ، ذلك بان مثل هذه العبارات ليس لها معان على الاطلاق ما لم ترتبط بمعرفة — حقيقية او خيالية — عن طبيعة الوجود البشري والغاية النهائية من هذا الوجود .

هذه الحقيقة هي ما انتهى اليها اساطين العلم الغربيون في العصر الحديث في خاتمة المطاف . فانهم عندما وجدوا ان من المستحيل حل معضلات عالم الغيب بالاساليب والبحوث الطبيعية ، طرحوا جانباً هذا الامل الصبياني الذي ظل يسود عقول الناس خلال القرنين الماضيين في ان يستطيع علم الطبيعة ان يقدم ارشاداً في حقل الاخلاق . وليس مرد ذلك الى انهم لا يثقون في مقدرة العلم ، بل على العكس من ذلك فهم يؤمنون ان العلم سيقود الانسانية الى آفاق أعجب وأروع في مجال المعرفة والكشف ، ولكنهم يعتقدون في نفس الوقت ان المحاولات العلمية لا صلة لها مباشرة بحياة الانسان الخلقية والروحية .

ومما لا جدال فيه أن العلوم الطبيعية تقودنا ــ وقد قادتنا فعلاً ــ الى مستوى رفيع من الفهم، فهم العالم الذي نحن فيه والعالم الذي فينا ، ولكن لما كانت مهمتنا مقصورة على مراقبة مظاهر الطبيعة فحسب وتحليل واكتشاف القوانين التي يبدو أنها تتحكم في العلاقات بين هذه المظاهر ، فلا يمكن أن يطلب اليها أن تصدر حكماً فاصلاً في مسألة الغـــاية من الحياة البشرية أو أن تضع لنا ــ بالتالي ــ توجيهات مفيدة في نوع السلوك الاجتماعي الذي يجب أن نسلكه .

ان العلوم الطبيعية لا تستطيع أن تنفعنا في هـــذا المجال الا بطريق غير مباشر ، وذلك بالتحليل العقلي التأملي القائم على حقائق معينة ثابتة . ولكن لما كان العلم كله في حالة تغير دائم بسبب اكتشاف حقائق جديدة وتفاسير جديدة لمظاهر الطبيعة تؤدي في العادة الى تطوير النظريات السابقة التي كانت الى عهد قريب حقائق مسلّماً بها ، فان نصائحه ستكون ــ تبعاً لذلك ــ احكاماً متأرجحة رجراجة ، بل قد تكون في كثير من الاحيان متناقضة مع النصائح التي سبقتها . اذن لا يمكن للعلم والحالة هذه أن يضع لنا قوانين ثابتة لضبط السلوك البشري وتوجيهه بحيث يعرف الانسان ما يجب عليه أن يفعل أو يترك كيما يحظى بالسعادة والرفاهية . ان هذا هو السبب في أن العلم لا يستطيع ــ بل انه في الحقيقة لم يحاول ــ أن يربي في الانسان الوعي الاخلاقي . ولهذا يمكننا القول إن مسائل الاخلاق لا تقع مطلقاً في دائرة

العلم ، ولكنها تقع بالتأكيد في نطاق الدين والدين وحده .

اننا من خلال التجربة الدينية وحدها يمكن أن نصنع لأنفسنا – خطأ أو صواباً – قيماً خلقية مستقلة عن التأثر بالتقلبات الآنية للظروف المحيطة بنا . أقول «خطأ أو صواباً» لأنه – من الناحية النظرية على الأقل – يحتمل أن يخطىء أي دين في الاستنتاجات التي يصل اليها عن عالم الغيب ، وتكون النتيجة أن تصبح القيم الخلقية التي تقوم على هذه الاستنتاجات خطأ كذلك ، وعلى هذا فان قبولنا أو رفضنا لأية ديانة يجب أن يقوم على تحكيمنا العقلي فقط ، هذا التحكيم الذي يهدينا الى معرفة المدى الذي تتجاوب فيه تلك الديانة مع العقل السليم ومع حاجاتنا الروحية والمادية . بيد أن حاجاتنا الى استخـــدام أساليب التمحيص المتيسرة لدينا بالنسبة الى تعاليم ديانة ما ، لا يقلل بحال من الاحوال من صحة الاعتراف الذي شهدنا به للدين بأنه وحده القادر على أن يعطي الحيـــاة البشرية معناها ، وأن يرقي فينا الشعور بالحاجة الى تكييف أسلوب تفكيرنا وسلوكنا ليتفقا مع القيم الخلقية المستقلة تماماً عن التأثر بكيفية وجودنا الفردي الخاص . ولكي نضع هذا المعنى في صورة أخرى نقول بان الدين وحده هو الذي يقدم لنا مجالاً واسعاً للاتفاق بين مجموعات كبيرة من البشر على ما هو خير مرغوب فيه إو شر ينبغي اجتنابه . وهل هناك اثارة من ريب أن مثل هذا الاتفاق أمر ضروري لا غنى عنه للحصول على نوع من النظام في العلاقات البشرية ؟

وعلى أساس ما سبق يمكن القول إن « الشعور الديني » ليس مجرد مرحلة عابرة في تاريخ التطور الروحي للانسان ، ولكنه المنبع الأول لكل أفكاره الاخلاقية والمصدر الذي استمد منه كل تصوراته الادبية . انه ليس ثمرة من ثمرات السذاجة العقلية التي اتصف بها الانسان في عصور الهمجية الاولى بحيث يستطيع هذا العصر « المستنير » أن يستأصلها من ضميره ، ولكنه الجواب الوحيد لحاجة أساسية حقيقية من حاجات الانسان لازمته في كل العصور والبيئات ، وان هذا الشعور ، بكلمة موجزة ، غريزة من الغرائز التي أرستها الفطرة في النفس البشرية .

ان الامر لا يحتاج بعد هذا الى ذكاء خارق كي تؤمن بان الدولة التي تقوم على أساس الدين تقدماً فرصاً للسعادة والرفاهية أعظم بكثير من الفرص التي تمنحها دولة يقوم كيانها السياسي على العلمانية ، شريطة أن تمنح العقيدة الدينية التي يقوم عليها جهاز الدولة والتي منها تستمد سلطانها وقوتها ، أولاً ، المجال للانسان للحصول على حاجاته الحياتية والاجتماعية ، وأن تأخذ ثانياً بنظر الاعتبار ، التطور التاريخي والفكري المستمر الذي يكتنف الحياة وتخضع لقانونه كل المجتمعات البشرية من غير استثناء .

أما الشرط الأول فلا يمكن تحقيقه الا اذا كانت العقيدة الدينية المعنية تعطي أهمية ايجابية خاصة لا لحاجات الانسان الروحية فحسب ، ولكن لحاجاته المادية كذلك ، وهذا

ما يحققه الاسلام . أما الشرط الثاني فيتحقق عندما لا تكون لاحكام السياسية التي تقدمها هذه العقيدة الدينية واضحة ، ثابتة الدعائم فحسب ، ولكنها لا تعاني من آفة الجمود كذلك ، وهو أمر ننسبه نحن الى الاحكام السياسية الاسلامية القائمة على القرآن والسنة .

وفي الصفحات التالية من هذا الكتاب سأحاول إقامة الدليل على صحة ما ذهبت اليه ، ولكن قبل أن ابدأ ذلك أجد لزاماً عليّ ــ بسبب فقدان الاتفاق بين فقهاء المسلمين على المجال الذي يعمل فيه التقنين الشرعي وتفاصيل هذا التقنين ــ أن أقدّم بعض الملاحظات العامة عن التشريع الاسلامي نفسه .

مجال الشريعة الاسلامية

من المعلوم أن الاحكام التي استخرجها الفقهاء المسلمون لا تقوم كلها على أوامرَ ونواهٍ منصوص عليها في القرآن والسنة ، بل إن قسطاً كبيراً من الاحكام الفقهية كان من ثمرات التفكير الاجتهادي ، وقــد اهتدي اليها بوسائل استنباطية مختلفة .

لقد بنى الفقهاء المسلمون في العصور الماضية كثيراً من الاحكام الفقهية التي وصلوا اليها على أساس دراستهم العميقة لكتاب الله وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم . ولكن على

الرغم من ذلك ، فان أحكامهم المستنبطة كانت في أغلب الأحيان موضوعية ، بمعنى أنها تأثرت بالطريقة التي يعالج بها كل مجتهد موضوعه ، وبأسلوب فهمه الخاص للمصادر الشرعية — أعني القرآن والسنة — وكذلك بالبيئة العقلية والاجتماعية التي سادت عصره . ولما كانت هذه البيئة تختلف كثيراً عن بيئتنا العصرية فان بعض هذه الاستنباطات تختلف بطبيعة الحال عن الاستنباطات التي قد نستطيع الوصول اليها في عصرنا الحاضر . ولعل هذا أحد الأسباب التي حدت بكثير من المسلمين في زماننا هذا الى الوقوف موقف المتردد في استخدام الأحكام الاستنباطية التي وصل اليها الفقهاء المتقدمون لحل مشاكل السياسة والاقتصاد السائدة في هذا العصر .

لقد استهدف واضعو هذه الأحكام المستنبطة ان تيسر تطبيق مبادىء الشريعة على مسائل وأحوال خاصة ، ولكن بمرور الزمن اكتسب اجتهادهم الصفة « التشريعية » في نظر بعض من اتبعهم حتى أصبحت أحكامهم في نظر الكثيرين من المسلمين ، جزءاً لا يتجزأ من الشريعة نفسها. ويؤيد اصحاب هذا الرأي وجهة نظرهم بقولهم ان الأوامر والنواهي الواضحة التي جاء بها القرآن والأحاديث النبوية لا تكفي وحدها للاحاطة بكل ما قد يقع من الاحوال القانونية التي تحتاج الى حلول ، ولهذا فإن اسهاب- وتوضيح نصوص القرآن والسنة بواسطة الاستنباط والقياس أمر لا مفر منه .

لا جدال في ان هذا الاسهاب والتوضيح أمران ضروريان، ولكن ، لا القرآن ولا السنة يقدمان أي تفويض بمثل هذا التوسيع الاعتباطي للشريعة نفسها ، وان للمرء ان يناقش المسألة – كما ناقش كثيرون من أعظم فقهاء هذه الامة عبر الأجيال – فيقول ان المدى المحدد للاحكام المنصوصة في القرآن والسنة لم يكن نتيجة سهو وقع من الشارع ، ولكن على العكس لقد أراد به ان يكون درعاً لا غنى عنه يقي الامة من الجمود التشريعي والاجتماعي . وباختصار – فان الشارع لم يرد أن تعالج الشريعة بالتفصيل كل ضرورات الحياة ومشاكلها التي تخطر على البال : ولكنه أراد ان يحدد بأحكامه المنصوصة المجال الاجتماعي الذي يجب على الامة ان تتطور في حدوده وترك هذا العدد الهائل من المسائل القانونية المحتملة الوقوع لتعالج كل منها على ضوء مقتضيات العصر وتبعاً لتغير الظروف السائدة . وعلى هذا فان الشريعة الحقيقية أكثر ايجازاً وأصغر حجماً من ذلك البناء القانوني الذي ساهمت في تضخيمه وتوسيعه المذاهب الفقهية .

ولما كانت الشريعة قانوناً إلهياً لم يقصد لهـا ان تعتمد على اجتهاد أي فقيه او عالم ، هذا الاجتهاد ذي الطابع الموضوعي ، ولكن يجب اعتبارها قائمة في جملتها على الاحكام المحددة المنصوصة في القرآن والسنة ، هذه الاحكام التي وردت في عبارات جازمة : « إفعل هذا » و « لا تفعل هذا » ، « هذا خير فأتوه » و « هذا حرام فاجتنبوه » ، هذه

التعـــاليم التي تسمى « النصوص » لا تحتمل طبيعتها تفاسير متناقضة ، بل انها في الحقيقة لا تحتاج الى تفسير على الاطلاق لأن الفاظها في غاية الوضوح لا يعتورها غموض او ابهام .

لقـــد اجمع علماء اللغة العربية على أن « نص القرآن ونص السنة هو ما دلّ ظاهرُ لفظها عليه من الاحكام » [1].

وكل الاحكام القائمة على نصوص ، قد صيغت بصورة يمكن معها تطبيقها على كل حالة من حالات التطور العقلي والاجتماعي للانسان ، على حـــين ان كثيراً من الاحكام الاستنباطية التي وصل اليها الفقهاء ان هي الا انعكاسات لزمن معين او لحالة اجتماعية معينة ، ولهذا فان هـــذه الاستنباطات لا تتوقع منا ان نعطيها صفة الصحة المطلقة والنفاذ الابدي . ان نصوص القرآن والسنة هي ، وهي وحدها ، التي تشكل في مجموعها الشريعة الحقيقية الخالدة . وان الشريعة تحصر اهتمامها فيما امر به الشارع في عبارات جلية على انه فريضة وما نهى عنه على انه حرام ، بينما اعتبرت كل ما يقع خارج نطاق الدائرة من الاشياء ومظاهر النشاط المتعددة والتي تركها الشارع دون تحديد — اي من غير فرض او تحريم بنصوص واضحة — اعتبرتها الشريعة مباحة .

وهنا احب ان الفت نظر القارىء الى انه من الخطأ اعتبار هذه الأفكار تجديداً في الفكر الاسلامي . لقد اعتنقها

---

[1] لسان العرب — المجلد السابع ص ٩٨ طبع بيروت ١٩٥٦ .

اصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام ، ثم تبناها فيما بعد بعض كبار الائمة ، وعلى الاخص من يمكن اعتباره بحق من اعظم الفقهاء في التاريخ الاسلامي كله ونعني به الامام ابن حزم الاندلسي (٣٨٤ – ٤٥٦ هـ .) ليس هناك شيء يمكن ان يلقي الضوء ساطعاً على هذا الموضوع الذي نعالج ، مثل اقتباسنا الفقرة التالية من المقدمة التي قدم بها الفقيه العظيم لكتابه الخالد « المحلى » :

« ... والشريعة كلها اما فرض يعصي من تركه ، واما حرام يعصي من فعله واما مباح لا يعصي من فعله ولا من تركه. وهذا المباح ينقسم ثلاثة اقسام : اما مندوب اليه يؤجر من فعله ولا يعصي من تركه ، واما مكروه يؤجر من تركه ولا يعصي من فعله ، واما مطلق لا يؤجر من فعله ولا من تركه ولا يعصي من فعله ولا من تركه ...

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم. فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ، واذا نهيتكم عن شيء فدعوه » .[١]

١ رواه مسلم عن ابي هريرة .

لقد جمع هذا الحديث جميع أحكام الدين أولها عن آخرها . ففيه ان ما سكت عنه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح وليس حراماً ولا فرضاً . وان ما أمر به فهو فرض ، وما نهى عنه فهو حرام ، وإن ما أمرنا به فانما يلزمنا منه ما نستطيع فقط ... » [1]

ولما كانت الشريعة تتكون من الأوامر والنواهي الواردة في عبارات جلية واضحة في القرآن والسنة فقط ، فقد كانت مختصرة للغاية سهلة الفهم ، ولكونها صغيرة في حجمها فهي لا ترمي — كما سبق ان بينت — تقديم أحكام مفصلة لكل ما يطرأ من أمور الحياة ومشاكلها ، ولم يقصد منها في الأصل تأدية هذا الغرض . ولهذا فان الشارع أراد منا نحن المسلمين ان نقوم بأنفسنا بوضع التشريعات الإضافية الضرورية عن طريق اجتهادنا ، أي عن طريق التحليل العقلي المستقل ، بشرط ان يكون منسجماً مع روح الاسلام وغاياته .

ويجب ان يكون مفهوماً — بناء على ما سبق — ان اي اجتهاد قد نقوم به في ظل القرآن والسنه (مهتدين باجتهاد الأجيال السابقة أحياناً) سيظل دائماً عرضة للنسخ

---

1 المحلى لأبي محمد علي بن حزم ، طبعة القاهرة ١٣٤٧ هـ الجزء الاول ص ٦٢ — ٦٤ .

والتعديل من قبل اجتهاد الأجيال التي تلينا ، وبمعنى آخر فان اجتهادنا سوف لا يزيد عن كونه مادة قانونية خاصة بزمنها قابلة للتغير والتبديل قامت أصولها على نصوص الشريعة الظاهرة التي لا تتغير ولا تزول .

إن الشريعة لا يمكن تغييرها ، لأنها ناموس إلهي ، بل انه ليست هناك ضرورة تدعو إلى تغييرها ، لان كل احكامها صيغت بحيث لا يتعارض احدها مع الطبيعة الاصيلة للانسان والمطالب الجوهرية للمجتمع البشري في كافة الازمنة والعصور . وهذه الميزة التي تنفرد بها الشريعة التي نص عليها القرآن والسنة – وهي صلاحيتها لكل مراحل وأحوال التطور البشري – تفترض ، أولا ، ان لا تعالجَ احكامُها إلا مبادىء عامة لمسائل هي بطبيعتها متأثرة بالتطور الاجتماعي للانسان ، تاركة بذلك المجال للتغيير الذي يقتضيه الزمن في الفروع ، وتقدم ، ثانياً ، تفصيلاً مسهباً في احكامها التي تتعرض لمسائل ليس من الضروري ان يمسها التغيير كنتيجة للتطور .

ونحن عندما نفحص نصوص الشريعة نجد ان هذا الفرض الذي فرضناه صحيح وموجود . فعندما يكون الحكم المنصوص فيها تفصيلياً مسهباً فاننا سنجد انه يتعرض لامر يتعلق بوجودنا الفردي او الاجتماعي المستقل كل الاستقلال عن التأثر بالتغيير الزمني ، كالعناصر الجذرية للطبيعة البشرية أو العلاقات الاساسية بين الناس على سبيل المثال . ولكن

في الامور التي لا بد وان يشملها التغيير الزمني كالشؤون المتعلقة بشكل الحكومة او الفنون الصناعية او القوانين الاقتصادية او ما شابه ذلك ، فان الشريعة – كي لا تقف حجر عثرة في سبيل التقدم الانساني – لا تنص على احكام مسهبة ولكنها تكتفي إما بارساء قواعد عامة فحسب او تصمت ازاءها كل الصمت فلا تسن اي تشريع . وهذا هو الموضع الذي يجوز ، وينبغي لنا ، ان نجتهد فيه .

ولكي نوجز ما سبق ، نقول بان مجال سن القوانين في المجتمع الاسلامي محدود بما يأتي :

اولاً : ان يتناول بالتفصيل والاسهاب الحالات والمواقف التي اكتفت فيها الشريعة بوضع مبادىء عامة موجزة .

ثانياً – ان يضع المبادىء والتفاصيل معاً للامور المباحة ، وهي أمور لم تتعرض لها الشريعة بأي حكم على الاطلاق .

ان هذا الاسلوب هو الذي اشارت اليه الآية الكريمة « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً » (سورة المائدة . آية ٤٨) فبينما رسمت الشريعة حدود الدائرة التي تتطور في رحابها حياة الامة الاسلامية جاء الشارع فشق منهاجاً (اي طريقاً مفتوحاً) في داخل الدائرة يتيح لنا حرية سن القوانين الملائمة للزمن كيما نعالج به طوارىء الحياة التي سكتت عنها نصوص القرآن والسنة عامدة كما بيّنا .

حاجتنا الى البحث الحر

ان الامة الاسلامية في امس الحاجة في هذا العصر الى ان نكتشف من جديد وبسرعة « منهاجها » . فالعلم الاسلامي يجد نفسه اليوم في دوامة من التيارات الثقافية تهدر من حوله ، هذه الازمات التي سيكون لها الاثر الحاسم في تقرير صلاحية الاسلام للتطبيق من الناحية العملية لقرون طويلة آتية .

ونحن الذين نجد انفسنا في عالم يتغير بسرعة وبحركة مستمرة لا تفتر يجب ان نعلم بان مجتمعنا كذلك هو الآخر عرضة لهذه السنة القاهرة الغلابة، سنة التغيّر .

وسواء رضينا بذلك ام كرهنا فان التغيّر الذي هو من سنن الحياة لن يتوقف بل يظل يقع امام اسماعنا وابصارنا في كل لحظة . فاذا عرفنا ان كلمة « التغـيير » ليست سوى مرادف آخر لكلمة « الحركة » ادركنا ان هذه الحقيقة الواضحة تحمل في طياتها امكانيات هائلة لمستقبل افضل او اسوأ للعالم الاسلامي .

ان الحركة في البيئة الاجتماعية اما ان تكون بناءة مبدعة او هدامة مدمرة . فاذا حاولنا الرجوع الى حقائق القرآن والسنة وعملنا — في ضوئها — على صياغة مجـار جديدة لتفكيرنا السياسي والاجتماعي كانت هذه حركة بناءة من النوع الأول . اما الذي نراه في المجتمع الاسلامي اليوم من انحراف نحو الافكار الغربية والنظم السياسية السائدة في

الغرب فهو حركة من النوع الثاني . ونحن نستطيع إذا أردنا ان نواصل السير في طريق الغرب ، وبهذا نساعد على طمس معالم الاسلام والتعفية على آثاره كعامل حضاري مستقل ، كما نستطيع من ناحية اخرى ان نبـــدأ بداية جديدة على أساس المنهاج الإسلامي في السياسة والاجتماع والاقتصاد ، وبذلك نبعث ثقافتنا من جديد ونصون تراثنـــا العظيم من ديدان العفن التي بدأت تدب في أوصاله .

بيد اننا إذا قررنا إختيار الطريق الثاني – طريق الاحياء والنهضة – فلا يكفينا القول « بأننا مسلمون وان لنا فكرة ونظاماً خاصاً بنا » ، ولكن يتحتم علينا ان نكون في حالة نستطيع معها ان نثبت لانفسنا وللعالم ان هذه « الفكرة » فكرة حية خالدة بحيث تستطيع الصمود في وجه هـــذا الزحف العاتي من الافكار الاجتماعية والثقافية المضادة للغايات الإسلامية ، وانها حتى في العصر الحاضر تستطيع ان تقدم لنا توجيهات حكيمة لبناء أنظمتنا السياسية على أساسها .

ولكي نحقق هذا الغرض لا بد لنا من ان نطرح جانباً هذا الاتكال العقيم على ما وصلت اليه الاجيال السابقة من فقهاء المسلمين من أحكام اجتهادية بدت لها في زمنها « نهائية » وحاسمـــة في الشؤون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . لا بد لنا من ان نبدأ في اجتهادنا من جديد باسلوب ابداعي خلاق على ضوء دراستنا الخاصة لمصادر الشريعة الأصلية .

اننا اذا ما تناولنا هذه المهمة بروح البحث الحر فسوف

ننتهي حتماً إلى نتيجتين هامتين : اولاهما ، ان الشريعة الإسلامية – ولا سيما بالنسبة للاحكام الاجتماعية – ستكتسب مرة اخرى صفة البساطة التي طبعها الله ورسوله عليهـا قبل ان تُطمر تحت طبقـات كثيفة من الاستنباطات والاستدلالات التقليدية الرائجة . وثانيهما ، وهـذا يتصل مباشرةً بالمشاكل التي تواجهنا ، هو ان جهاز الدولـة الإسلامية ووظيفتها ليس من الضروري ان يكونا متفقين مع أية « سابقة تاريخية » . إذ ان كل ما نريده من الدولة لكي تنـال بحق صفة الدولة الإسلامية هو ان تدمج في دستورها وان تستهدي في أعمـالها تلك الاحكام الظاهرة المنصوصة في القرآن والسنة ، والتي لها علاقة مباشرة بحياة المجتمع السياسية . وكما قلنا من قبل ، ان هذه الأحكام قليلة محكمة الصياغة لا يلابسها غموض ، وكلها بلا استثناء ذات طبيعة مرنة تسمح لها بالحياة والعمل في كل الازمنة وفي كل الظروف الاجتماعية .

٢

المصطلحات والسوابق التاريخية

الخطأ في استعمال المصطلحات الغربية

ان من أهم الأسباب في اضطراب الصورة التي تسود اليوم الأذهان عن الدولة الاسلامية هو ان المنادين بضرورة قيام هذه الدولة والذين يخاصمونها على حد سواء يخطئون في استعمال المصطلحات السياسية الغربية للدلالة عن فكرة تختلف في حقيقتها عن فكرة الدولة الاسلامية . فكثيراً ما نلاحظ فيما يكتبه بعض الكتاب المسلمين المعاصرين تأكيدهم بأن « الاسلام يدعو الى الديمقراطية » ، ويذهب فريق آخر الى القول بأن الاسلام يستهدف اقامة مجتمع « اشتراكي » ، كما يزعم كثير من كتاب الغرب ان الاسلام يعضد نظرية « الحزب الواحد » ، هذه النظرية

التي تؤدي الى الدكتاتورية المطلقة .

وهذه المحاولات السطحية في البحث عن مصطلحات سياسية تصلح للنظام الاسلامي ليست متناقضة مع بعضها بعضاً فحسب وليست عديمة الجدوى من الناحية العملية فقط ، ولكنها تنطوي على خطر أكيد ، لما تنطوي عليه من الخطأ في النظرة الى مشاكل المجتمع الاسلامي من زاوية التجارب التاريخية الغربية وحدها ، الأمر الذي قد يؤدي الى تخيل تطورات قد تكون صحيحة أو مغلوطة – بحسب وجهة نظر الشخص المراقب – ولكنها قد لا تقع مطلقاً في داخل نطاق نظرة الاسلام الكبرى .

ان علينا ان نذكر دائماً بأن الشخص الاوروبي أو الأمريكي حينما يتحدث عن « الديموقراطية » أو « التحرر » أو « الاشتراكية » أو « الثيوقراطية[1] » أو « الحكومة البرلمانية » أو ما شابه ذلك ، فانه يستخدم هذه المصطلحات وفي ذهنه أحداث تاريخ الغرب التي صنعها في حاضره وماضيه كله . وفي حدود هذه التصورات التاريخية لا تكون هذه المصطلحات في موضعها الطبيعي فحسب ولكنها تصبح سهلة الفهم معروفة المقاصد . ان ذكرها يحشد في الذاكرة كل الصور الذهنية لما حدث في الماضي وما قد يحدث في المستقبل خلال التطور التاريخي للغرب . ولعل هذا هو السر في ان

١ – الدولة الثيوقراطية في مفهوم الغرب هي التي يحكمها رجال الدين . (المعرب)

هذه المصطلحات استطاعت أن تساير سنة التغيير التي تخضع لسلطانها كل الافكار البشرية ان معظم المصطلحات السياسية والاجتماعية المعاصرة تدل على معان تختلف كل الاختلاف عن المعاني التي اكتسبتها عندما تكونت في الاصل ولكن سنة التغيير هذه تظل ماثلة في ذهن المفكر الغربي ، وادراكه لها اعطاه القدرة على ان يراجع ويعدل دائماً مصطلحاته كشيء هو في حاجة مستمرة الى المراجعة والتعديل .

ان مثل هذه المرونة الفكرية تختفي على اية حال عندما تأتي امة من الامم انتسبت الى حضارة مختلفة عن الحضارة الغربية ومرت خلال تجارب تاريخية متنوعة ، فتقتبس هذه المصطلحات السياسية كما استعملت في الغرب وتستخدمها ، وعندئذ تبدو لها مثل هذه المصطلحات وكأنها تحمل في ذاتها معاني مطلقة لا تتغير ولا تتبدل ، غافلة في ذلك عن مراحل التطور التاريخي التي مرت هذه خلالها ، الامر الذي يؤدي الى جمود تفكير الامة السياسي على صورة ثابتة ، وهو الجمود الذي ظنت انها باقتباسها هذه النظم الجديدة ستعمل على الخلاص منه .

ولنأخذ على سبيل المثال لفظ « الديموقراطية » . ان هذا المصطلح يستعمل في الغرب في أغلب الاحوال بالمعنى الذي اعطته اياه الثورة الفرنسية ، ونعني به الدلالة على مبدأ المساواة في الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية

لجميع المواطنين ، ورقابة الامة على الحكومة عن طريق هيئة نيابية يشترك في انتخاب اعضائها كل البالغين من أفراد الشعب على أساس النظرية القائلة « صوت واحد للشخص الواحد » . ويشمل المضمون الواسع لهذا المصطلح حق الشعب المطلق في ان يشرع لجميع الامور العامة بأغلبية اصوات نوابه ، وعلى هذا فان « إرادة الشعب» التي انبثقت عن النظام الديمقراطي تعني – من الوجهة النظرية على الاقل – أن هذه الإرادة ذاتٌ حرة لا تتقيد مطلقاً بقيود خارجية عنها ، سيدة نفسها ولا تسأل أمام سلطة غير سلطتها .

من الواضح أن مثل هذا التصور المعاصر للديموقراطية يختلف اختلافاً بيناً عن التصور الذي كان سائداً عنها في اذهان واضعي هذا التعبير في الأصل ، وهم الاغريق القدماء . فبالنسبة إلى الاغريق كانت عبارة « حكم الشعب للشعب » – وهي جوهر الديمقراطية – يقصد بها على وجه التحديد حكومة طبقة خاصة لا حكومة الشعب كله . ففي مدن الدول التي سادت في عصرهم كانت كلمة « الشعب » تعني طبقة « المواطنين » ، وكانت هذه الطبقة مقصورة على سكان الدولة الأحرار الذين كانوا لا يزيدون في العادة عن عشر مجموع السكان ، بينما كان الباقون من العبيد والأرقاء الذين لم يكن يسمح لهم بممارسة أي عمل سوى الأعمال البدنية الحقيرة ولم يكن لهم – على الرغم من ادائهم قسراً فريضة الدفاع عن الوطن – أية حقوق

مدنيـــة على الاطلاق . لقد كانت هـــذه الطبقة الرقيقة من طبقات المجتمع الاغريقي القديم ، ونعني بهـــا طبقة « المواطنين » ، هي وحدها صاحبة الحق في منح الحرية او سلبها ، وبالتـــالي تركزت كافة الحقوق السياسية في ايديها .

ان النظر الى مفهوم الديموقراطية من خلال هذه الحقيقة التاريخية يجعلنا نرى ان الديموقراطية الغربية السائدة اليـــوم هي في الواقع اكثر قرباً وأوثق نسباً بتصور الاسلام للحرية منها بتصور الاغريق القدامى لها ، ذلك بان الاسلام ينادي بان الناس جميعاً متساوون من الناحية الاجتماعية ولهذا فلا بد ان يعطوا فرصاً متساوية كذلك للتطور وللتعبـــير عن ارادتهم . ولكن من ناحيـــة اخرى يفرض الاسلام على المسلمين ان يخضعوا افعالهم لتوجيهات الشريعة الالهية التي نص عليها القرآن ، وكانت حياة الرسول مثالها الحي ، ومثل هذا الالتزام يفرض على المجتمع حدوداً لحريتـــه التشريعية وينكر على « ارادة الشعب » صفة السيادة المطلقة ، هذه السيادة التي تشكل جزءاً جوهرياً وهاماً من مفهوم الديموقراطية في الغرب المعاصر .

وهناك اتجاه في الاسلام مشابه في الظـــاهر لذلك الذي نشاهده في مفهوم الديموقراطية السائد في الاتحـــاد السوفيتي والدول الشيوعية الاخرى . فهنالك — كما في الاسلام — تقدم الايديولوجية على حرية الشعب التشريعية ، وفي حدود

الاطار الذي ترسمه هذه الايديولوجية نفسها فحسب يصبح رأي الاغلبية ساري المفعول . ولكن كما قلنا من قبل ان هذا التشابه ظاهري فحسب ؛ ذلك لان الاسلام ، يضع اولاً كافة مفاهيمه الاجتماعية على اساس من شريعة سماوية ، هذه الشريعـــة التي هي في نظر المؤمن من الناحية الدينية مطلقة وملزِمة غير قابلة للتعديل ، بينا الفكرة الشيوعية هي – ولا جـــدال في ذلك عندهم – نظرية بشرية عرضة لتغيرات شتى بين حين وآخر . وثانياً ، لان الاسلام يترك مسألة فهمه وتفسير احكامه لمعرفة الشخص وضميره وحدهما ولا يلزمه بقبول التفاسير التي قد يصل اليها اشخاص او مؤسسات اخرى (ذلك على الرغم من ان هذه القاعدة قد تعرضت للخرق في كثير من اطوار التاريخ الاسلامي ، الا ان تعاليم الاسلام بشأنها واضحة كل الوضوح) .

مما سبق يتبين في جلاء انه حتى في الغرب فان مصطلحات « الديموقراطية » و « الحريات الديموقراطية » تستعمل ، وقد استعملت فعلاً ، للدلالة على معان متفاوتة كل التفاوت ، وعلى هذا فان تطبيقها – سواء في صيغة الاثبات او النفي – على نظرية الاسلام السياسية قمين بان يخلق نوعاً من الغموض بالاضافة الى انه من خداع الألفاظ .

وما يقال عن « الديموقراطية » يقال عن اغلب المصطلحات السياسية والاقتصادية التي تلعب دوراً اصيـــلاً في الفكر

الغربي (بمعنى ان جذورها تمتد الى اعماق تاريخ الغرب)، ولكنها تصبح جد مبهمة وشاذة عندما يراد تطبيقها على الفكرة الاسلامية .

قد يستطيع المرء ان يقول — كما قال بعض الكتاب المسلمين المعاصرين — ان الاسلام « اشتراكي » في اتجاهاته ، ذلك بأنه يرمي الى ايجاد نوع من النظام يضمن لجميع المواطنين فرصاً متكافئة في الضمان الاقتصادي وتوزيعاً منصفاً للثروة القومية ، ولكننا نستطيع ان نقول بنفس الروح ان الاسلام يعارض الاشتراكية اذا كانت تعني — كما تعني الاشتراكية الماركسية — الهيمنة الجبرية على كل مظاهر الحياة الاجتماعية وتقديم الاقتصاد على الأخلاق والآداب ، والهبوط بقيمة الشخصية الانسانية بحيث يصبح الانسان مجرد آلة صماء للانتاج القومي وحسب .

حتى السؤال الذي كثيراً ما يدور على الألسنة وهو « هل الدولة الاسلامية دولة ثيوقراطية أم لا ؟ » لا نستطيع الاجابة عنه بالنفي أو الاثبات دون تردد . فقد نقول « نعم » اذا كنا نعني بالثيوقراطية نظاماً للجميع تتفرع كافة التشريعات الزمنية فيه عما يعتبره المجتمع قانوناً الهياً . ولكن الجواب يكون بالنفي القاطع اذا كنا نعني بالثيوقراطية ذلك النظام الذي نقله التاريخ عن اوروبا في القرون الوسطى عندما حاولت طبقة رجال الدين ان تمسك في يدها بأزمة السلطة السياسية العليا ، وذلك لسبب

بسيط هو انه لا وجود في الاسلام للكهانة ولا لطبقة ممتازة تدعى « طبقة رجال الدين » ، ولهذا يستحيل ان يوجد في الاسلام مؤسسة تشبه الكنيسة المسيحية التي تختص بأسرار الدين وطقوسه .

ولما كان كل مسلم بالغ له الحق المطلق في ان يمارس بنفسه شعائر الدين فليس هناك شخص او جماعة تستطيع ان تزعم لنفسها نوعاً من القداسة اكتسبتها عن طريق شعيرة دينية أو وظيفة كهنوتية اختصت بها من دون الناس . ومجمل القول ان تعبير « الثيوقراطية » كما يفهمه الغرب لا معنى لة على الاطلاق في البيئة الاسلامية .

وعلى هذا يمكننا القول انه من باب التضليل المؤذي الى ابعد الحدود ان يحاول الناس تطبيق المصطلحات التي لا صلة لها بالاسلام على الأفكار والأنظمة الاسلامية . ان للفكرة الاسلامية نظاماً اجتماعياً متميزاً خاصاً بها وحدها يختلف من عدة وجوه عن الأنظمة السائدة في الغرب ، ولا يمكن لهذا النظام ان يدرس ويفهم الا في حدود مفاهيمه ومصطلحاته الخاصة ، وان أي شذوذ عن هذا المبدأ سوف يؤدي حتماً الى الغموض والالتباس بدلاً من الوضوح والجلاء حول موقف الشرع الاسلامي تجاه كثير من القضايا السياسية والاجتماعية التي تشغل الأذهان في الوقت الحاضر .

النماذج السياسية في الاسلام

ان استعمال المصطلحات التي لا صلة لها بالاسلام للتعبير عن نظرة الاسلام للدولة والحكومة ليست هي الهوة الوحيدة التي تقع في طريق الدارس للنظام السياسي الاسلامي ، بل ان هناك خطراً اعظم منها ، وهو ان كثيراً من المسلمين يريدون ان تتخذ الدول الاسلامية التي نشأت في الماضي مثالاً يجب علينا ان نحتذيه خلال مراحل تطورنا السياسي في الحاضر والمستقبل .

في الفصل السابق اوردت بعض العناصر الاسلامية التي يجب توافرها لدى اية دولة تريد ان تكفل السعادة والرفاهية لشعبها ، وهي السماح التام لحرية التطور الفكري والاجتماعي للمجتمع ، والبعد عن آفة الجمود في نظامها السياسي . ونحن عندما نلقي نظرة على تاريخ الدول الاسلامية وعلى بعض التطورات السائدة اليوم عن الدولة الاسلامية المثالية ، نستطيع ان نلمس دون كبير عناء وجود ذلك العنصر من الجمود ، هذا العنصر الذي لا يتفق مطلقاً مع ما يتطلبه التطور الاجتماعي الواعي السليم .

اني لا اشير هنا الى ما قام به المؤلفون المسلمون القدماء من دراسات عن النظرية السياسية في الاسلام فحسب ، هذه الدراسات التي لا تعكس احياناً الا الاحوال السياسية التي سادت في العصر العباسي والتي تظهر في كثير من الاحيان

ذلك الحرص على الاستجابة لأهواء الامراء في ذلك الوقت ، ولكني اشير على وجه التحديد الى الفكرة التي هيمنت على عقول كثير من المسلمين سواء في الماضي او الحاضر من انه لا يوجد سوى طراز واحد فحسب يمكن ان ينطبق عليه نعت « الدولة الاسلامية » — ويعنون بذلك الطراز الذي قام في عهد الخلفاء الراشدين ، وان اي انحراف عن الاقتداء بهذا الطراز يخلع عن الدولة الصفة « الاسلامية » . انني أقول انه ليس هناك شيء اكثر امعاناً في الخطأ من مثل هذا الاعتقاد .

اننا اذا لخصنا الاحكام الخاصة بالشؤون السياسية في القرآن والسنة فلن نجد من بينها ما ينص على « شكل معين » للدولة ، وبمعنى آخر ان الشريعة لا تضع لنا نموذجاً محدداً يجب على الدولة الاسلامية أن تتشكل على مثاله ، ولا هي تضع لنا خطة مفصلة لنظرية دستورية . هذا على الرغم من ان النظام السياسي الذي ينبثق عن القرآن والسنة ليس وهماً أو خيالاً بل انه راسخ الدعائم واضح المعالم ، وهو يرسم لنا حدوداً جلية لمنهاج سياسي صالح للنفاذ والتطبيق في كل الأزمنة وبالنسبة لكل ظروف الحياة البشرية . ولما كانت غاية هذا المنهاج السياسي ان يكون صالحاً للتطبيق فى كل الأزمنة وبالنسبة لكل الظروف ، فقد جاءت الأحكام المتعلقة به في هيئة مبادىء عامة فقط ولم تتعرض للفروع . ان حاجات الانسان السياسية حاجات مرتبطة بالزمن متغيرة مع تغيره ، وليس هناك أنظمة أو أحكام

شرعية معينة مهما تكن صارمة يمكن لها ان تحد من فعالية هذا القــانون الطبيعي الغلاّب ، قانون التغيير والتطور . ولهذا فان الشريعة الاسلامية لم تحاول المستحيل . ولما كانت الشريعة ناموساً الهيّاً فقد كان طبيعياً ان تضع في اعتبارها سلفا هذا التطور التاريخي : ولهذا فهي تقدم للمؤمن عدداً محدوداً جداً من المبادىء السياسية ، وتترك بعد ذلك المجال رحيباً لصياغة الدساتير وتنظيم الحكومة ، وما يتصل بذلك من سن القوانين التي تتطلبهـا الظروف المتغيرة ، لاجتهاد المسلمين في كل عصر .

اما بالنسبة للموضوع الذي نعـالجه فيمكننا ان نقرر باطمئنان انه لا يوجد « شكل واحد » للدولة الاسلامية بل ان هناك اشكالاً كثيرة ، وان على المسلمين في كل زمن ان يكتشفوا الشكل الذي يلائم ويحقق حاجاتهم ، شريطة ان يكون الشكل والنظام اللذان يقع عليهما الاختيار متفقين تماماً مع الأحكام الشرعية الظاهرة المتعلقة بتنظيم حياة المجتمع .

ان هذه الاحكام السياسية في الشريعة (والتي سنناقشها بالتفصيل فيما بعد) وجدت بتمامها المجال الحر في صورة الجهاز الاداري وأسلوب الحكم الذي ساد في عصر الخلفاء الراشدين ؛ ولهذا فان دولهم كانت دولاً اسلامية بالمعنى الصحيح لهـذه الكلمة . ولكن يجب علينـا ألا ننسى ان في الدستور غير المكتوب الذي نظم الدولة الاسلامية في ذلك العصر كان هناك — جنباً الى جنب مع نصوص الشريعة

الخاصة بفن ادارة الدولة – بعض قوانين أخرى أستنّها – عن طريق الاجتهاد – الحكّام في ذلك الوقت مستوحين فهمهم لروح القرآن والسنّة . يضاف الى ذلك تلك الاجراءات الادارية والقانونية التي لم تشتق لا بصفة مباشرة أو غير مباشرة من القرآن والسنة ، ولكن أملتها ضرورات الكفاءة الادارية والمصلحة العامة وأوحى بها المنطق السليم . ولكي نضرب مثلاً على ذلك نشير الى اقتباس عمر بن الخطاب نظام الديوان عن الفرس واصداره ذلك القانون الذي منع بموجبه المحاربين العرب من تملك الأرض في البلاد التي دانت للفتوحات الاسلامية . وحيث ان مثل هذه القوانين والاجراءات قد صدرت من قبل الحكومة الشرعية لذلك الزمن وكانت لا تتنافى ونصوص الشريعة أو روحها فقد سرى مفعولها في ذلك الوقت ، ولكن هذا لا يعني ان تظل سارية المفعول الى الأبد .

الاقتداء بالصحابة

قــد يحلو لسائل ان يسأل : « ألم يكن أصحاب الرسول العظام على درجة من المعرفة بأعمق أهداف الاسلام لا يمكن لنا ان نبلغها ؟ فاذا كان الأمر كذلك أفليس من الضروري اذن ان نهتدي بهديهم ونقتدي بهم بطريقة تجعلنا أقرب ما نكون الى النموذج الذي صنعوه فيما يتعلق بفن

الحكم ؟ ثم ألم يأمرنا الرسول، صلى الله عليه وسلم ان نتخذ أصحابه قدوات ننسج سلوكنا على منوالها ؟ »

ان مثل هذا القول مرده في الواقع الى قوة الصلة العاطفية التي تربط المسلمين بهذا الماضي الزاهر ، ولهذا سأحاول الاجابة عليه في هذه المرحلة من البحث .

لا مراء في ان رسول الله قد حثنا على ضرورة الاقتداء بأصحابه ، ليس فقط لانهم انفقوا سنين طويلة في صحبته (صلى الله عليه وسلم) بحيث أتيح لهم ان يعرفوا الكثير عن حياته وأسلوبه في معالجة الامور ، ولكن لأن كثيراً منهم قد ارتقوا في مدارج الكمال الخلقي الى مراتب رفيعة بعيدة المنال . بيد ان التزامنا المعنوي باقتفاء آثار الصحابة ينصبّ بصورة خاصة على خلقهم وسلوكهم ، على انكارهم لذواتهم ، على مثاليتهم الرفيعة وتسليمهم المطلق لمشيئة الله سبحانه : ان هذا الالتزام لم يقصد به مطلقا ان تحاكي الصحابةَ الامم التي تجيء بعدهم وتقلدهم في شؤون الحكم وادارة الدولة ، وذلك لنفس السبب الذي ذكرناه من قبل ، وهو ان الجهاز السياسي الذي أوجدوه كان من ثمرة الاجتهاد ، كما ساهمت في تكوينه على هذه الصورة ضرورات زمانهم ومقتضيات عصرهم ، ولم يكن يقوم على احكام الشريعة وحدها .

لقد اظهرت لنا كثير من احاديث رسول الله انه كان يقر ولاته على الامصار على اجتهادهم الخاص ، ولعل

فيما دار بينه وبين معاذ بن جبل رضي الله عنه عندما أرسله عاملاً إلى اليمن خير دليل يكشف لنا هذه الحقية في وضوح تام :

> ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعثه (أي معاذ) الى اليمن قال : كيف تقضي إذا عرض لك قضاء ؟ « قال : « أقضي بكتاب الله . » قال : « فان لم تجد في كتاب الله ؟ » قال : « فبسنة رسول الله . » قال : « فان لم تجد في سنة رسول الله ؟ » قال : « اجتهد برأيي ولا آلو . » قال : فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم على صدره وقال : « الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي به رسول الله ! »[1] .

ان معاذ رضي الله عنه لم يجمح به خياله بحيث يتوقع ان يأتي يوم تصبح فيه قراراته الادارية أو القانونية الاجتهادية — التي لم تكن قد وجدت آنئذ — ملحقاً أبدياً للأحكام السياسية التي جاءت بها نصوص القرآن والسنة ، ولا يمكن كذلك ان يكون رسول الله قد اعتمد القرارت التي كانت ستصدر في المستقبل عن معاذ من باب الاجتهاد باعتبارها قرارات ملزمة لأي انسان يقع خارج

١ — رواه الترمذي وأبو داود عن ابي هريرة .

الحدود الزمنية أو الجغرافية لولاية معاذ ، ناهيك عن الأجيال المقبلة ، ذلك بأنه كان من الممكن ان يختلف – كما اختلف فعلاً – اجتهاد أحد الصحابة عن اجتهاد صحابي آخر في الحكم على المسألة الواحدة . إن حديث الرسول الذي اسلفناه لا يعدو أن يكون إقراراً منه ورضى عما أوتي صاحبه معاذ من الفطنة والادراك بحيث أدرك حقه في ان يجتهد رأياً مستقلاً في الأمور التي لم ترد فيها نصوص واضحة في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم .

ولعل من الانصاف للتاريخ ان نقرر بأن أحداً من أصحاب النبي لم يعتبر اجتهاده الخاص ، سواء في مسائل العقيدة او العمل ، ملزماً – بالمعنى الديني – لأي إنسان آخر على الاطلاق . لقد كانت قلوبهم عامرة بالخشوع والتواضع ، ولم يحاول أحد منهم ان يتخذ لنفسه صفة المشرع لكافة العصور . ولكن هذه الصفة بعينها نسبتها اليهم الأجيال التي تلتهم : أناس دفع بهم اعجابهم باصحاب النبي العظام – ولهذا الاعجاب ما يبرره في الواقع – الى الغفلة عن عنصر عدم الكمال الكامن دائماً في الطبيعة البشرية . وبسبب هذه الغفلة وقع المتأخرون في الخطأ فاعتبروا كل صغيرة وكبيرة مما وصل اليه الصحابة عن طريق اجتهادهم في الامور السياسية نوعاً من « السوابق الشرعية » التي يجب ان تلتزم بها الأمة الإسلامية على الدوام . وغني عن القول إن مثل هذا الرأي لا تؤيده الشريعة نفسها ولا يقبله المنطق السليم .

انا مع احترامنا العميق لأصحاب رسول الله وتقديرنا لمكانتهم التاريخية نقول : إن الأحكام التي تصدر عن الاجتهاد ، بغض النظر عن عظمة الشخص التي تصدر عنه ، تظل مطبوعة بطابع البيئة التي نشأ فيها ذلك الشخص ومدى علمه ، واما العلم ـ وخاصة في الامور الاجتماعية والسياسية ـ فلا يتأثر بخلق الإنسان وعظمته الشخصية بقدر تأثره بمجموع من الخبرات التاريخية التي عرفت حتى عصره . ومما لا شك فيه اننا نحن الذين نعيش وراء ثلاثة عشر قرناً تفصلنا عن عصر الصحابة نملك من الخبرات التاريخية ـ ولا فخر لنا في ذلك ـ اكثر بكثير مما كان لديهم . وليس علينا إلا ان ننظر الى هذا التطور العظيم الذي تم خلال القرون المتعاقبة ، وكل الأفكار والنظريات والاكتشافات العلمية التي انبثق عنها العقل ، لكي ندرك اننا قد نكون من بعض الوجوه أقدر على فهم المغازي العميقة للمبادىء الاقتصادية والاجتماعية في الاسلام من الصحابة الكرام . ذلك بأننا نمحص الحقائق وندرسها لا على ضوء خبراتهم هم فحسب ولكن على ضوء الخبرات التاريخية والفكرية التي تجمعت لدى الانسانية خلال هذه القرون الطويلة والتي كانت بالنسبة اليهم لا تزال محجوبة وراء أستار الغيب .

ان علينا الا ننسى أبداً ان رسالة الاسلام رسالة خالدة وانها لذلك يجب ان تظل مفتوحة امام العقل الانساني الذي لا يكل عن البحث والدراسة ، كما اننا كلما ازدادت ثقافتنا

وانداحت دائرة علومنا استطعنا ان نفهم بصورة أوضح من ذي قبل كنوز الحكمة التي ينطوي عليها القرآن الكريم وأسوة الرسول صلى الله عليه وسلم . ولذلك فان حقنا في الاجتهاد المستقل على ضوء القرآن والسنة ليس مسموحاً به فحسب بل نحن منتدبون لادائه في كل الامور التي سكتت ازاءها الشريعة فلم تسن لها أية أحكام ، او في الامور التي اكتفت بوضع مبادىء عامة لها .

انه من الواضح ان كل ما سوف نصل اليه من نتائج بصدد خير الوسائل لضمان الكفاءة الادارية والعدالة الاجتماعية سيكون متأثراً بعوامل الزمن والظروف الاقتصادية والاجتماعية التي نعيش في ظلها ، وعلى هذا فبدهي ان يكون الكثير من الاجراءات القانونية في الدولة الاسلامية متبايناً من وقت لآخر ، وواضح ان هذا لا يؤثر بطبيعة الحال على نصوص التشريع التي وردت ظاهرة في القرآن والسنة من حيث ان هذه النصوص غير قابلة للتعديل ، وواضح كذلك ان كل القوانين التي نضعها من غير نص عليها في الشريعة يجب ألا تتعارض بحال من الاحوال مع نصوصها الظاهرة .

وعلى هذا فان دستوراً للدولة الاسلامية يوضع بعد مرور ثلاثة عشر قرناً من الزمان على عصر الخلفاء الراشدين قمين بأن يختلف من غير شك عن الدستور الذي كان سائداً في عصرهم .

ليس من الضروري ان نأخذ بنظر الاعتبار العامل

الزمني لثلاثة عشر قرناً كي نفهم ان الحاجات السياسية لزمن ما تختلف عن الحاجات السياسية لزمن آخر . ففي فترة قصيرة لم تتجاوز عشرات السنين تنوعت اساليب الخلفاء الراشدين في معالجة شؤون السياسة والحكم ، او كما نقول بتعبير العصر الحاضر ، اختلفوا في « دستور الدولة » في كثير من المواطن . وكيما نقدم للقارىء مثلاً من هذا الاختلاف نعرض مشكلة اختيار رئيس الدولة .

لم يكن هناك خلاف بطبيعة الحال بين الصحابة على مبدأ الحكومة الانتخابية من حيث هو ، لأن الشريعة — كما سنرى — قد قالت كلمتها الفاصلة في هذا الموضوع ، ولكن على الرغم من انه لا جدال في ان رئيس الدولة الاسلامية لا بد وان يأتي عن طريق الانتخاب فان الشريعة لم تحدد وسيلة معينة لتحقيق هذا الغرض . وعلى هذا اعتبر الصحابة — وهم على حق — ان طريقة الانتخابات مسألة تقع خارج حدود الشريعة . ولهذا لم يجدوا بأساً في ان تختلف وسائلهم باختلاف آرائهم فيما يحقق الخير العام للمجموع .

لقد بويع الخليفة الاول ابو بكر من قبل رؤساء المهاجرين والانصار الذين كانوا في المدينة عند وفاة الرسول ؛ وعندما حضرت ابو بكر الوفاة اختار هو عمر بن الخطاب خليفة من بعده ، ثم وافقت الأمة على هذا الاختيار فبايع المسلمون عمر ، وتعتبر الموافقة هنا من قبيل الانتخاب .

وقبيل وفاته سمى عمر هيئة انتخابية تتكون من ستة من كبار الصحابة ، ثم امرهم ان يختاروا الخليفة من بينهم ، فأجمعت كلمتهم على عثمان واعترف به المسلمون فيما بعـــد خليفة شرعياً لعمر . وبعد وفاة عثمان نودي بعلي خليفة من قبل حشد من المسلمين في مسجد النبـي في المدينة ، ثم بايعته أكثرية الأمة .

وهكذا في هذا العهد الذي نسميه عهد الخلفاء الراشدين ، تنوع دستور الدولة الاسلامية في علاج نقطة هامة . وغني عن القول ان الوسيلة التي يتم بها انتخاب رئيس الدولة مسألة ذات أهمية دستورية عظمى . ان اختلاف الطريقة التي عالج بها الصحابة هذه المسألة — سواء بالنسبة الى هيئة الناخبين أو طريقة الانتخاب نفسها — يظهر لنا بوضوح ان الدستور — في نظرهم — يمكن ان يتغير من وقت لآخر دون أن يؤثر ذلك في الصفة « الاسلامية » للدولة .

يضاف الى ذلك انه من الخطأ الاعتقاد بأن الخلفـــاء الراشدين قد استنفذوا بمساعيهم كل أغراض الأسلام وحققوا صورته التامة ، بما في ذلك الامور المتعلقة بسياسة الدولة . اذ لو كان الأمر كذلك لكان الاسلام مجرد دعوة الى التكرار السرمدي للون واحد من ألوان الحياة . ولكان رسالة لا تطلب منا شيئاً سوى تقليد ما فعله الأسلاف تقليداً أعمى . ولكن الحقيقة هي ان الاسلام دعوة خالدة الى التقـــدم المطرد في كل نواحي الحياة الفكرية والروحية والسياسية

على حد سواء .

لقد كانت الخلافة الراشدة بداية رائعة للسياسة الاسلامية ، بداية ليس لها نظير في تاريخ الاسلام ولا استمرار في القرون التي جاءت من بعدها ، ولكنها مع ذلك ستظل في الاعتبار التاريخي بداية فقط .

منذ تولى ابو بكر زمام الخلافة الى ان استشهد علي ، كانت الدولة الاسلامية من حيث التركيب في حالة نمو مستمر ، أشبه ما يكون بنمو العضو الحي ، تطوّر مع كل فتح جديد ومع كل خبرة ادارية جديدة ، وخلال جيل واحد امتدت آفاق الدولة التي كانت محدودة بتخوم الجزيرة العربية حتى شملت مساحة شاسعة من الارض تمتد من شمال افريقيا الى أعماق آسيا الوسطى . هذه الدولة التي كانت تضم إبان حياة النبي صلى الله عليه وسلم مجتمعات بدائية حرفتها الرعي والزراعة ، وحاجاتها أولية بسيطة ومشاكلها محدودة نسبياً وجدت نفسها فجأة وريثة الحضارات البيزنطية والساسانية المعقدة . وبينما كانت الظروف السائدة تحتم على الحكومة ان تركز جهودها في الميدان الحربي باعطاء أقل وقت ممكن للتطور بالكفاءة الادارية ظلت تواجهها في كل يوم مشاكل محيرة في ميدان السياسة والاقتصاد ، الامر الذي كان يجعلها تتخذ أحياناً قرارات إدارية مستعجلة من وحي الساعة ، كان معظمها مطبوعاً بالطابع التجريبي البحت .

فإذا جئنا نحن فوقفنا عند حد هذه التجارب الأولية —

على روعتها – ثم اردنا بعد انقضاء ثلاثة عشر قرناً على عصر الخلفاء الراشدين ان نقيم بنيان دولتنا الاسلامية على نفس الطراز ونفس الهيكل الذي شادوا هم عليه دولتهم فسوف لا يكون ذلك عملاً من اعمال الوفاء لحق الرسالة التي اضطلعوا بها ، بل سيكون على العكس من ذلك خيانة بينة للجهود الابداعية التي بدأ بها الصحابة . لقد كان الصحابة رضوان الله عليهم رواداً اولين شقوا الطريق امام الاجيال ، وعلينا نحن – اذا اردنا حقيقة ان نقتدي بهم – ان نأخذ بأيدينا هذا العمل الجليل الذي بدأوه ونواصل السير على الدرب بنفس الروح الخلاقة التي تحلّوا بها . أفلم يوصنا صاحب الرسالة عليه الصلاة والسلام بذلك عندما قال : « اصحابي امانة لأمتي »؟[1]

---

١ – رواه مسلم عن أبي بردة .

٣

حكومة انتخابية وشوروية

اهداف الدولة الاسلامية

ان الغاية الجوهرية من قيام الدولة الاسلامية ، هي ايجاد الجهاز السياسي الذي يحقق وحدة الامة الاسلامية وتعاون افرادها . يقول الله عز وجل : « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فألّف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون . ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون . » (سورة آل عمران الآيتان ١٠٣ — ١٠٤) .

يتضح من هاتين الآيتين ان المجتمع الاسلامي ليس في

ذاته غاية ولكنه وسيلة الى غاية . أما الغاية فهي ايجاد أمة تقف نفسها على الخير والعدل ، تحق الحق وتبطل الباطل ، أمة تعمل – بمعنى آخر – على خلق بيئة اجتماعية تتيح لأكبر عدد ممكن من افرادها ان يعيشوا روحياً ومادياً في توافق مع القانون الفطري الذي جاء من الله وهو الاسلام .

وهناك شرط ضروري يجب توافره لتحقيق هذا الهدف وهو وجود اخوة قوية تربط بين أفراد المجتمع وتوجههم نحو الغاية المنشودة ، ولهذا جاء القرآن يرسي قواعدها في قول الله « انما المؤمنون اخوة » . (سورة الحجرات آية ١٠) وجاء الرسول فأكد هذه الضرورة وأوضحها في كثير من الاحاديث وفي شتى المناسبات : « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً »[١] « المسلم اخ المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ، ومن كان في حاجة اخيه كان الله في حاجته . من فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة » .

ولكن ما هو الاساس العاطفي الذي تقوم عليه هذه الأخوة ؟ انه ليس الولاء للقبيلة او القوم او الوطن ، هذا الولاء الذي تعتبره المجتمعات الأخرى الاساس الوحيد الذي تقوم عليه تكتلاتها السياسية ، والذي ذمه الرسول باعتباره شيئاً لا يجدر بالمؤمن الصادق : « لينتهين اقوام يفتخرون

١ – رواه البخاري و مسلم عن ابي موسى .
رواه البخاري و مسلم عن عبدالله بن عمر .

بآبائهم الذين ماتوا ، انما هم ليكونن أهون على الله من الجعَل[1] الذي يُدَهْدِهُ الخرء بأنفه ، ان الله قد أذهب عنكم عصبية الجاهلية وفخرها بالآباء ، انما هو مؤمن تقي او فاجر شقي ، الناس كلهم بنو آدم وآدم من تراب »[2] .

فالقومية في كل صورها وازيائها المختلفة تتنافى مع المبادىء الأساسية للاسلام ، هذه المبادىء التي تقوم على المساواة بين الناس ، ولهذا يجب ان تنفى القومية كأساس تقوم عليه وحدة المسلمين . ان تعاليم القرآن والسنة تنادي بأن تكونَ هذه الوحدة ذات طبيعة ايديولوجية تسمو فوق اعتبارات الجنس والنشأة واللغة ، اخوة عامة تنبثق عن أمر واحد هو اشتراك الناس في عقيدة واحدة ونظرة اخلاقية واحدة .

ان مثل هذا الاشتراك في العقيدة والفكرة هو وحده — في نظر الاسلام — الذي يقدم القاعدة الصالحة للتكتل البشري ، اما وضع المصالح — حقيقية كانت أو وهمية — لأمة أو قطر فوق الاعتبارات الخلقية فقد نهى عنها الرسول في الفاظ صريحة قاطعة : « ليس منا من دعا إلى عصبية ، وليس منا من قاتل على عصبية ، وليس منا من مات على عصبية » .[3] وعندما سأل أحد أصحابه عن

---

١ — الجعل نوع من الخنافس وهو معروف في الصحراء العربية .

٢ — رواه الترمذي وابو داود عن أبي هريرة .

٣ — رواه ابو داود عن جبير بن مطعم .

معنى « العصبية » التي تخرج المرء من دائرة الإسلام على هذه الصورة أجاب الرسول : « ان تعين قومك على الظلم » .[1]
وقد أوضح صلى الله عليه وسلم ان حب الرجل قومه ليس « عصبية » منه الا اذا أدى ذلك الى ظلم قوم آخرين .[2]
وفي مناسبة اخرى قال رسول الله : « انصر اخاك ظالماً أو مظلوماً . » فقال رجل : يا رسول الله ؟ انصره مظلوماً ، فكيف أنصره ظالماً ؟ » قال : « تمنعه عن الظلم فذلك نصرك اياه » .[3]

وعلى هذا فان دفع الظلم عن الناس واقامة معالم العدل في الأرض هي الغاية النهائية التي تستهدفها رسالة الإسلام الاجتماعية : « كنتم خير أمة أخرجت للنـــاس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله .. » (آل عمران آية ١١٠) . ان القيم الاخلاقية للمجتمع الإسلامي والاخوة تنهض على هذه القـــاعدة الشاملة : « تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » ، وعلى هذا المثل الأعلى للعدالة — مع المسلمين وغير المسلمين على حد سواء — يتوقف قيام الدولة الاسلامية وسقوطها ، هذه الدولة التي ليست هي في الحقيقة سوى الجهاز السياسي لتحقيق هـــذا المثل الأعلى .

---

١ – رواه داود عن واثلة بن الاسقع .
٢ – من حديث رواه احمد بن حنبل وابن ماجة عن عبادة بن كثير .
٣ – رواه البخاري ومسلم .

ان الغايات التي تعطي لفكرة الدولة الاسلامية معناها ومبررات قيامها تنحصر في أن تجعل من شريعة الاسلام القانون المهيمن على شؤون الحياة كما يسود الحق والخير والعدالة ، وان تنظم العلائق الاجتماعية والاقتصادية بصورة تتيح لجميع الافراد ان يحظوا بالحرية والامن والكرامة وان يجدوا في نشدانهم التطور بشخصياتهم اقل قدر ممكن من العراقيل واكبر قدر ممكن من الحفاء والتشجيع ، وان تتيح للمسلمين — رجالاً ونساءً — أن يحققوا الاهداف الاخلاقية التي دعا اليها الاسلام لا في مجال العقيدة فحسب ولكن في مجال الحياةالعملية ايضاً، وانتكفل لرعاياها من غير المسلمين كل أمان فعلي وان تمنحهم الحرية التامة في عقائدهم وطقوسهم الدينية الى جانب كفالة حقهم في التطور الثقافي والاجتماعي وان تحمي الوطن من العدوان الخارجي وتصونه من التصدع الداخلي ، وان تحتضن تعاليم الاسلام وتنشر رسالته في ربوع العالم على اوسع نطاق ممكن . فاذا حققت الدولة هذه الاهداف كان لها الحق حينئذ بأن تتصف بأنها « خليفة الله في الأرض » على الأقل في ذلك الجزء من الارض الذي يخضع لنفودها .

مبادىء موجّهة :

من وجهة النظر الشرعية تكتسب الدولة الاسلامية صفتها

القانونية – أي بأن يكون لها على الناس حق الطاعة والولاء – على أساس هذا النص القرآني القاطع : « يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله وأطيعوا الرسول واولي الأمر منكم » (سورة النساء : الآية ٥٩) . وفي هذا الأسلوب المختصر يضع القرآن الكريم عدة مبادىء عامة هامة تتصل بطبيعة الدولة الاسلامية :

اولاً : ان اهم واجبات الدولة انفاذ الأحكام الشرعية في الأقطار والمناطق الخاضعة لسلطانها ، ومثل هذا الالتزام شددت عليه الآية القرآنية « ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الفاسقون » (سورة المائدة : الآية ٤٧) . وعلى هذا فان الدولة لا يمكن ان تعتبر اسلامية الا اذا احتوى دستورها الاساسي مادة تنص صراحة على ان احكام الشريعة في الأمور ذات الطابع العام يجب ان تشكل القاعدة التي لا يجوز ان تشذ عنها كافة الاجراءات التي تصدر عن الدولة .

واحب هنا ان اشير الى ان تحديد حق الدولة في التشريع في المسائل « ذات الطابع العام » فحسب ، لا يعني بطبيعة الحال ان الشريعة نفسها مقصورة على هذه المسائل وحدها ، ذلك بأن الشريعة تتعرض لكافة شؤون الحياة البشرية العامة والخاصة على السواء . ولكن يجب علينا ان لا ننسى ان الدولة باعتبارها هيئة اجتماعية مختصة فقط بالمظاهر الاجتماعية من حياة الإنسان ، فهي لا تطلب من الشريعة سوى ان

تمدها بمجموعة الاحكام والمبادىء التي لها علاقة بهذه الناحية فحسب [1] .

ثانياً : على الرغم من ان هذه الاحكام الشرعية التي اشرنا اليها ستظل راسخة في اساس بنيان الدولة الاسلامية مهيمنة على عملها ، فانها لا تستطيع بطبيعتها المختصرة ان تمدنا بكل ما قد نحتاج اليه من الاجراءات اللازمة لادارة شؤون الدولة ، ولهذا لا بد لنا من ان نضيف بانفسنا القوانين الملائمة لزماننا ومقتضيات حياتنا شريطة ألا نبيح لأنفسنا سن قوانين تتعارض مع نص الشريعة او روحها . وقد حذرنا الله من ذلك فقال : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة من امرهم » (سورة الاحزاب : الآية ٣٦) . وعلى هذا فان دستور الدولة يجب ان ينص على ان اية قوانين ادارية ــ سواء أكانت ملزمة أو آذنة في اي امر من الامور ــ لا تصبح سارية المفعول اذا وجدت متناقضة مع اي نص من نصوص الشريعة .

ثالثاً : لاحظنا ان الامر القرآني « اطيعوا الله واطيعوا الرسول » يتبعه في الحال « وأولي الأمر منكم » اي من جماعة المسلمين ، وهذا يعني ان فرض اية سلطة على المسلمين من خارج جماعتهم لا يجعل لها عليهم حق الطاعة باية حال . بينما تعتبر طاعة الحكومة الاسلامية التي جاءت

---

١) اوردنا في الفصل السادس بعض المقترحات الخاصة بجمع الاحكام الشرعية في موسوعة قانونية واحدة .

بالطريق الشرعي واجباً دينياً .

ان طاعة الحكومة التزام من اهم التزامات الرعية نحو الدولة . ولهذا فهو مبدأ معترف به كمبدأ اساسي في كل المجتمعات المتمدنة ، بيد انه من الاهمية بمكان ان نعلم ان هذه الطاعة في الدولة الاسلامية تظل واجباً ما لم تبح الحكومة لنفسها ان تحلل ما حرمته الشريعة او تحرم ما حللته ، ففي مثل هذه الحالة تخلع طاعتها من اعناق الامة كما نص على ذلك الحديث الشريف « السمع والطاعة على المرء المسلم فيما احب وكره ما لم يؤمر بمعصية ، فاذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة . » [1] ان طاعة المجتمع الاسلامي « لاولي الأمر منكم » مشروطة بشرط جوهري هو طاعة اولي الامر لله ورسوله . ونستنتج من هذا المبدأ ان من واجب المجتمع الاشراف على نشاط الحكومة وان يمنحها الثقة اذا احسنت وان يسحب منها هذه الثقة اذا حادت عن الطريق الصالح . وعلى هذا فان رضى الشعب وموافقته على تصرفات الحكومة يشكلان عنصراً في غاية الاهمية من بين العناصر التي تستند اليها الدولة الاسلامية في قيامها .

رابعاً : لا شك في ان ضرورة الحصول على رضى الشعب تفترض سلفاً ان تأتي الحكومة الى الوجود على اساس الاختيار الحر من قبله وان تمثله تمثيلاً صحيحاً ، وهذه

---

١) رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر .

دلالة أخرى من الدلائل التي تشير اليهـا العبارة القرآنية بلفظ « منكم ». انها تشير بذلك الى الامة ككل وليس الى جماعة أو طبقة معينة . وينبثق عن هـذا المعنى انه لكي تتحقق أهداف الشريعة الاسلامية فان رئاسة الدولة لا بد وان تأتي عن طريق الانتخاب . ان تولي السلطة عن غير طريق الانتخاب يجعل طاعة الامة غير ملزمة حتى ولو كان المطالب بهذا الحق مسلماً ، ذلك بأن هـذا الاسلوب في الوصول الى منصة الحكم ان هو إلا لون من ألوان فرض السلطة على المسلمين من خارج جماعتهم .

مصدر السيادة في الدولة

ان البحث ينتهي بنـا الى سؤال – يبدو طريفاً من وجهة نظر الفلسفة السياسية – عن المصدر الذي تأخذ منه الدولة الاسلامية صفة السيادة ، وهو سؤال ليس نظرياً في الواقع كما قد يبدو للوهلة الاولى .

لا شك في ان المواطن العادي لا يقدح زناد فكره في البحث عن « المصدر الذي تستمد منه الدولة سيادتهـا » ما دام النظام السياسي القائم واجراءات الدولة الادارية ذات أثر نافع في اسلوب معيشته وفي تقدمه الاقتصادي ، ولكن على الرغم من ذلك فليس هناك مؤرخ أو بحـاثة يمكن ان يتجاهل الحقيقة بأن القـيم المعنوية التي ينسبها المواطنون

لدولتهم — ومنها مصدر سيادتها — تصبح مع الزمن ذات أثر حاسم بالنسبة لاستمرار سيطرتها الروحية عليهم ، وعلى هذا فانها تكون في النهــاية ذات نتائج بعيدة المدى في السلوك الاجتماعي العام .

ان الجهاز الظاهري لأي نظام سياسي لا يمكن له — مهما بلغ من السمو — ان يحقق غاياته من تلقــاء نفسه . ان صلاحيته الاجتماعية ترتكز في النهاية على المضامين الروحية التي يحتوي عليها ذلك الجهاز الظاهري ، فاذا كانت هذه المضامين ناقصة او خاطئة فان النتائج ستكون بدورها ذات اثر سيء مدمر بالنسبة للمجتمع كله . وعليه فانه من المحتمل رد اسباب افتقار المسلمين طوال قرون عديدة للنظام الاجتماعي والروح الوطنية الى اضطراب مفاهيمهم بالنسبة للقاعدة الروحية والفكرية التي ترتكز عليها الدولة وتستمد منهــا سيادتها ، وربما يفسر لنا هذا الاضطراب السببَ في السهولة التي استسلم بها المسلمون خلال احقاب طويلة من الزمن لكل انواع الاضطهاد والعسف على ايدي حكــام مستبدين .

من الواضح ان الأحوال السياسية السائدة في زماننا هذا لم تعد تسمح باستمرار هذا الاستسلام السلبي للظلم ، وكنتيجة للتأثر بالنظريات السياسية الغربية بدأت الطبقات المثقفة من المسلمين تطالب في الحاح متزايد بأن يكون « الشعب » هو المصدر الوحيد للسلطة في الدولة بحيث تكون ارادته

وحدها هي العامل الحاسم في تكوين اجهزة الدولة جميعاً وفي ميدان التشريع كذلك . بل اننا نجد من بين افراد الطبقة الواعية من المسلمين الذين يرغبون من حيث المبدأ في قيام الدولة الاسلامية من يطالب بالسيادة المطلقة « للشعب» مستشهداً في ذلك بالحديث النبوي « ان الله لا يجمع امتي على ضلالة . » [1] وهكذا يخلص كثير من المسلمين – بناء – على هذا الحديث – الى القول بان كل ما تتفق عليه الامة او اكثر افرادها ، لا بد وان يكون صحيحاً مهما كانت الظروف [2] .

ان المرء لا يحتاج الى عبقرية فكرية كي يدرك الخطأ الذي ينطوي عليه هذا الرأي . فما هـو جدير بالملاحظة ان حديث الرسول الآنف الذكر قد قيل في صيغة النفي لا الاثبات . لقد قصد الرسول صلى الله عليه وسلم نفس المعنى الذي يعبر عنه ظاهر اللفظ ، اي انه يستحيل ان تجتمع في اي وقت كل الامة على الضلال ، بل لا بد ان يكون من بينها اشخاص او جماعات ترفض السير مع الفئة الضالة فيما ذهبت اليه ، وتصر على سلوك الطريق المستقيم.

وعلى هذا فاننا عندما نتحدث عن « ارادة الشعب» في

---

١) رواه الترمذي عن عبد الله بن عمر .

٢) ان هذا القول مشابه لما كان ينادي به الرومان الاقدمون من ان « صوت الشعب هو صوت الاله » (vox populi, Vox dei) ، وهي صيحة نجد صداها اليوم في كل الأقطار الديموقراطية السائدة في الغرب .

حدود مفهوم الفكر السياسي في الاسلام لا بد لنا من ان نفكر بحذر شديد لكيلا نقع في الخطأ فنكون « كالمستجير من الرمضاء بالنار » أي اننا يجب ان نحرص كل الحرص على ألا نحل محل الاستبداد الغريب عن الاسلام ، والذي حكمنا خلال القرون الماضية ، نظاماً لا صلة له هو الآخر بالاسلام لانه يدعو لسيادة مطلقة للشعب .

اننا إذا نظرنا في الأمر على أساس ان الدولة الاسلامية ينبثق حقها الشرعي من اتفاق كلمة الشعب عن طواعيـة واختيار على ايديولوجية معينة ، وان استمرار الحكومة في السلطة مرتبطة بموافقة الشعب على الاسلوب الذي تدار به شؤون الدولة ، فالمرء قد يُغرى بأن يقول بأن السيادة هنا هي « للشعب » . ولكننا عندما نأخذ بنظر الاعتبار انه في مجتمع اسلامي واع لا تكون موافقة الشعب على اسلوب الحكم وعلى نظـام معين للتعاون الاجتماعي والسياسي سوى نتيجة مترتبة على قبوله الاسلام كشريعة سماوية ، وعندئذ لا جدال في انه لا توجد في الواقـع « سيادة » للشعب يمارسها كحق مطلق .

يقول الله عز وجل : « قل اللهمّ مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ، وتعز من تشـاء وتذل من تشاء ، بيدك الخير انك على كل شيء قدير » (سورة آل عمران : الآية ٢٦ .)

وبناء على هذه الآية الكريمـة ، فان المصدر الحقيقي

للسيادة في الدولة الاسلامية هو المشيئة الالٓهية كما وُضعت لنا في أحكام الشريعـــة ، واما سلطة المجتمع الاسلامي فليست سوى سلطة بالوكالة حبلها بيد الله .

اما الدولة الاسلاميـــة ، ولو انها تقوم كنتيجة لارادة الشعب خاضعة لاشرافه ، فانما تستمد سيادتها من قبل الله ، فاذا سارت وفق الشروط الشرعية التي أشرت اليهـــا في الصفحات السابقة فلها على رعاياها حق الطاعة والولاء كما بين ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم في حديثه « من اطاعني فقد أطاع الله ، ومن عصاني فقد عصى الله ، ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعصِ الأمير فقد عصاني . »[1] وعلى هذا فانه اذا رأت أكثرية الأمة ان تسند رئاسة الدولة الى قائد معين فان كل مواطن مسلم ملزم بأن يعتبر نفسه من الناحية الدينية مرتبطاً بهذا القرار حتى ولو جاء مخالفاً لرغبته الخاصة .

رئيس الدولة

قلنا ان هدف الدولة ليس هو العمل من أجل سيادة قوم من الأقوام او تغليب ثقافة من الثقافات على سواها ، وانما هو اقامة الشريعة الاسلامية كنظام للعمل في كافـــة شؤون الحياة الاجتماعيـــة ، وعلى هذا يصبح من الواضح

---

١ رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة .

ان رئاسة الدولة لا يمكن ان توسد الا الى شخص يؤمن بهذه الشريعة وبالمصدر الآلهي الذي جاءت من عنده ، أي أن يكون مسلماً . وكما انه من المستحيل ان توجد حياة اسلامية تامة بالصورة دون قيام دولة اسلامية تعمل على اقامتها ، فانه من المستحيل أيضاً ان تكون الدولة اسلامية بالمعنى الصحيح ما لم يتولّ زمامها أشخاص يتوقع منهم ان يخضعوا باختيار واخلاص الى تعاليم الاسلام الحنيف .

ان هذا المبدأ سوف لا يثير مصاعب في البلاد التي يكون كل مواطنيها من المسلمين (كالعربية السعودية وافغانستان مثلاً) ، ولكن في الأقطار الاسلامية التي تحتوي على أقليات مهمة غير اسلامية — واغلب الاقطار الاسلامية من هذا النوع — فان مثل هذا الشرط المحدد في أمر رئاسة الدولة قمين بأن يثير المخاوف من ان يخفي هذا الشرط وراءه نية في التمييز بين المسلمين وغير المسلمين من أبناء الشعب .

والحقيقة ان هذا الخوف من التمييز الديني يتصل بالنظرية السياسية اكثر منه بالواقع العملي للحكومة ، لأنه في الأقطار التي يشكل فيها المسلمون أغلبية عظمى (وهي الأقطار الوحيدة التي يمكن ان تسمى بحق « اقطار اسلامية » تنتهي رئاسة الدولة إلى المسلمين من تلقاء نفسها . ولكن على الرغم من هذا فانه في مفهوم الفكر السياسي المعاصر

الواقع تحت تأثير النظريات الغربية الحديثة أصبح التمييز بين الأفراد على أساس عقيدتهم الدينية أمراً لا يهضمه بعض المسلمين ، فكيف تهضمه الأقليات غير الاسلامية المقيمة بين ظهرانيهم ؟

ولهذا فان علينا ان نعترف في صراحة انه بدون لون من ألوان التفريق بين المسلم وغير المسلم فليس هناك ما يحملنا على الأمل في قيام الدولة الاسلامية أبداً بالصورة التي أرادها القرآن وحضت عليها السنة . ومن ثم فان أية مراوغة لاخفاء هذه الحقيقة لا تعتبر عملاً من أعمال الصدق والأمانة بالنسبة للعالم وبالنسبة للامة الاسلامية نفسها .

ان هذا لا يعني – وبطبيعة الحال لا يمكن ان يعني – ان دولتنا ستجحف بحقوق غير المسلمين الحيوية . ان العكس هو الصحيح ، ان على الدولة الاسلامية ان تكفل لهم الحرية التامة وكل الحماية التي يتمتع بها المواطن المسلم . ولكن يجب ألا تسند اليهم هذا المنصب الأعلى الحساس وهو منصب رئاسة الدولة .

اننا يجب ان لا نتعامى عن الحقائق ، فنحن لا نتوقع من شخص غير مسلم ، مهما كان نزيهاً مخلصاً وفياً محباً لبلاده متفانياً في خدمة مواطنيه ، أن يعمل من صميم فؤاده لتحقيق الأهداف الايديولوجية للاسلام . وذلك بسبب عوامل نفسية محضة لا نستطيع ان نتجاهلها . انني أذهب الى حد القول انه ليس من الانصاف ان نطالب منه ذلك .

ليس هناك في الوجود نظام ايديولوجي سواء قام على أساس الدين أو على غير ذلك من الأسس الفكرية ــ من نوع يمكن ان يرضى بأن يضع مقاليد أموره في يد شخص لا يعتنق الفكرة التي يقوم عليها هذا النظام. هل يقع في خيال أحد ــ على سبيل المثال ــ ان يُسند في الاتحاد السوفياتي منصب سياسي هام ــ دع هناك منصب رئاسة الدولة أو الحكومة ــ الى شخص لا يؤمن بالشيوعية عقيدة ونظاماً ؟ بالطبع لا. وهذا أمر منطقي ، لأنه ما دامت الفكرة الشيوعية هي القاعدة التي يقوم عليها النظام السياسي فان الاشخاص الذين يؤمنون بأهداف هذه الفكرة هم وحدهم الذين يمكن الاعتماد عليهم في قيادة الشعب نحو تحقيق غاياتها السياسية والادارية .

يضاف الى ما سبق ان المسلمين مطالبون بحكم الأمر القرآني الصريح « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » بأن يكون الاشخاص الذين ستلقى اليهم مقاليد رئاسة الدولة وتوجيه أمورها « منهم » ، وذلك ليس بناء على أغلبية ساحقة فحسب ، ولكن بناء على حكم قانوني أيضاً نص عليه دستور الدولة . اننا اذا أردنا مخلصين ان نجعل الاسلام هو الرائد المهيمن على شؤون حياتنا فلا بد ان تكون لدينا الشجاعة الأدبية الكافية لنعلن في وضوح بأننا لسنا على استعداد لأن نعرض مستقبلنا للخطر بالسير في ركاب

هذا « التحرر » المزوّر الذي لا يقيم وزناً للمعتقدات الدينية للانسان ، وباننا على العكس من ذلك نرى ان معتقدات الانسان اهم لدينا بكثير من مجرد ميلاده – بالصدفة المحضة – في بلادنا .

اذن فلا بد ان يكون رئيس الدولة الاسلامية مسلماً ، وما دام القرآن الكريم ينص على « ان اكرمكم عند الله اتقاكم » (سورة الحجرات : الآية ١٣) فان اختيار الرئيس لا بد وان يكون قائماً على ما لديه من المزايا فحسب بغضّ النظر عن اعتبارات الجنس أو القبيلة أو المكانة الاجتماعية السابقة . يقول رسول الله « اسمعوا واطيعوا وان أمِّر عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة » [١]

فضلاً عن ضرورة توافر الشرطين السابقين ، وهو ان يكون الامير [٢] مسلماً وان يكون « أتقاكم » ويعني بذلك ان يكون – بطبيعة الحال – بالغاً حكيماً وصالحاً في خلقه وسلوكه ، فان الشريعة لا تضع شروطاً اخرى لملء هذا المنصب ولا تضع نظاماً خاصاً لانتخابه ولا تحدد هيئة الناخبين ، كما لا تنص على شيء في مسألة مدة الامارة . وعلى هذا فمن الجائز تحديد مدتها بعدد من

---

١ رواه البخاري عن أنس .

٢ لقد استخدمت في هذا الكتاب لقب « الامير » و « الامام » بكثرة عند اشارته الى زعيم الامة ، ولكن الشريعة لا تلزم المسلمين باستعمال اي لفظ محدد .

السنوات، وربما مع اعطاء الامير حق اعادة ترشيح نفسه لمنصب الرئاسة ، ومن الجائز أيضاً ان نحدد بقاء الامير في منصبه الى عمر معين شريطة ان يؤدي خلال مدة امارته حقوق الامارة في اخلاص وكفاءة . ولا ضير في ان تكون مدة الامارة مدى الحياة ، اذا توفر الشرط الآنف الذكر ، فاذا ما اتضح ان الامير لا يؤدي واجبه بالاخلاص او الكفاءة المطلوبين فعليه ان يتنحى عن منصب الامارة ، كما قد يعفى الامير من منصبه اذا ما ثبت عجزه عن ادارة شؤون الدولة بسبب اعتلال في صحته او خلل في قواه العقلية مثلاً .

ان هذه التفاصيل وامثالها يجب ان يصطنعها المجتمع لنفسه وفق ما يخدم مصالحه ويحقق حاجات زمانه . ومن خلال هذا المجال الرحب لسن تفاصيل الدستور تبدو لنا مرة اخرى تلك المرونة التي هي من خصائص النظام السياسي في الاسلام .

مبدأ الشورى :

لقد رأينا كيف تعمدت الشريعة الا تتعرض لتفاصيل التشريعات الخاصة بحاجاتنا الدستورية المتنوعة المتغيرة مع الزمن ، وهكذا تبدو الحاجة الى سن القوانين الجارية المناسبة لكل عصر واضحة كل الوضوح . وفي الدولة الاسلامية ؛ سيتناول سن القوانين المشاكل العديدة الخاصة

بادارة شؤون الدولة وبحياة المجتمع ، هذه المشاكل التي لم تتعرض لها الشريعة على الاطلاق او التي وضعت لها مبادىء عامة دون الدخول في الفروع . وفي كلتا الحالتين ترك الشارع للأمة حق سن القوانين المناسبة لمقتضيات الزمن عن طريق الاجتهاد على شرط ان يلائم ذلك روح الشريعة .

ومما لا شك فيه انه في المسائل التي لها مساس مباشر بالجانب العام من حياتنا لا يمكن ان يترك سن تلك القوانين الاجتهادية للأفراد يعالجه كل على هواه ، بل لا بد ان ينبثق ذلك عن اجماع الأمة (ولا بأس حينئذ ان يستهدي المشترعون الجدد - في أية مسالة تعرض لهم - اجتهاد فقيه او اكثر من الفقهاء المتقدمين) . ولا شك أيضاً في انـه ليس من الممكن ان تجتمع الامة كلها ثم تسن هذه القوانين الوضعية . فلا بد أن يكون هناك شخص او عدد محدود من الأشخاص يمكن للمجتمع ان يوكل اليهم هذه المهمة . اذن فمن هو الشخص أو من هم الأشخاص ؟

يميل كثير من المسلمين الى القول بأن سلطة سن القوانين يجب ان تنحصر في شخص واحد هو الأمير ، فهم يحتجون بأنه ما دام الأمير قد انتخب من قبل المجتمع كله فانه لا بد ان يكون والحالة هذه ممثلاً للمجتمع لا في الامور الادارية فحسب ولكن في شؤون التشريع الوضعي كذلك . ويميل فريق آخر من المسلمين - تؤيدهم في ذلك شواهد من التاريخ - الى القول بأن تجمع

تلك السلطات في يد رجل واحد يحمل في طياته نذراً خطيرة لا تؤمن عواقبها . ذلك بأن الفرد مهما كان ذكياً وتقياً وحسن النية فمن المحتمل ان يخطىء في حكمه على الامور متأثراً في ذلك بميوله الخاصة ، ولكن احتمال الخطأ سيقل الى أدنى حد ممكن اذا عرض الأمر على جماعة تتنوع آراء أفرادها ويحتدم النقاش بينهم تبعاً لذلك ، الأمر الذي يؤدي الى استعراض موضوع البحث من زوايا مختلفة ، بالاضافة الى ان خطر الميول الشخصية التي قد تعكس ظلها على سن القوانين سيقل هو الآخر اذا لم يزل بالكلية . فضلاً عن ان تجمع السلطات كلها في يد واحدة قد يؤدي الى افساد صاحبها واغرائه على تسخيرها لخدمة اغراضه الخاصة او اغراض الفئة التي تشايعه . ويخلص أصحاب هذا الرأي الى القول بأن السلطة التشريعية في الدولة لا بد ان توضع في أيدي هيئة خاصة تنتخبها الأمة لهذا الغرض .

ومما سبق قد يبدو لبعض الناس ان المسلمين احرار في ان يختاروا بين حكم استبدادي مطلق يمارسه الأمير وحكم على أساس مشورة بين الأمير وهيئة تشريعية . ولكننا عندما نفحص عن قرب « حرية الاختيار » هذه بين النظامين يتبين لنا انها في الواقع لا وجود لها على الاطلاق ، فان القضية قد فصل فيها كتاب الله فصلاً حاسماً بالآية الكريمة « وأمرهم شورى بينهم » (سورة الشورى : الآية ٣٨) .

ان هذا النص القرآني يجب اعتباره المادة الاساسية الفعالة

في التفكير الاسلامي بصدد مسألة ادارة الدولة . ولعله ليس من العسير علينا أن ندرك بان هذا النص يمتد اثره بحيث يشمل كل صغيرة وكبيرة من دقائق حياتنا السياسية ، وهو من الوضوح في معنـــاه والاطلاق في لفظه بحيث ان اية محـــاولة للتعسف في تأويله وتحميله غير المراد منه ستبوء بالاخفاق .

ان كلمة « أمر » التي وردت في النص تشير الى كافة الامور ذات الطابع العام ، ومنها بطبيعة الحال الأسلوب الذي تشكل به الحكومة الاسلامية ، اي انها تشير الى المبدأ الانتخابي الذي تقوم على اساسه سلطة الحكومة . يضاف الى ذلك ان الآية « وامرهم شورى بينهم » لا ترسي فقط قاعدة الشورى كأساس لكل مظاهر الحياة السياسية ، بل تعتبر الشورى جزءاً لا يتجزأ من اسلوب الحـــكم نفسه . وعلى ذلك فـــان مهمة سن القوانين في الدولة لا بد وأن تسند الى مجلس شورى تنتخبه الأمة .

مجلس منتخب :

من الواضح ان لفظ « بينهم » في الآية المـــذكورة يشير الى المجتمع كله ، وعلى هذا فان مجلس الشورى لا بد أن يكون ممثلاً للمجتمع كله برجاله ونسائه على السواء . وصفة التمثيل هـــذه لا يمكن أن تبرز الى الوجود الا

عن طريق الانتخاب الحر العام - اي ان اعضاء مجلس الشورى يجب ان يُنتخبوا بطريقة تتيح ، على أوسع نطاق ممكن للرجال والنساء ، ان يدلوا باصواتهم . وحقوق التصويت والشروط الواجب توافرها في الناخبين والمرشحين من التفاصيل الشكلية التي لم يقـــدم لها القرآن او السنة نصوصاً ، وهي لهذا متروكة لتقدير المجتمع ينـــظر فيها على ضوء ظروفه ومقتضيات عصره .

ويمكن لقائل ان يقول انه بدلاً من أن يساهم المجتمع كله في انتخاب اعضاء المجلس عن طريق الانتخاب العام ، فان هذا المجلس سوف يكون ممثلاً للشعب ايضاً اذا عُين اعضاؤها من قبل الامير ، باعتباره مديناً بمنصبه وسلطاته التي يمارسها بتفويض من الشعب ، فهو يمثل ارادة الشعب تمثيلاً صحيحاً . ولكن مهما كانت الحجج التي تحشد لتأييد هذا الرأي من تاريخ المسلمين فان تهافته يبدو واضحاً . فنحن اذا ما سلمنا بأن الوسيلة التي يتم بها تشكيل الهيئة التشريعية هي من اخطر المسائل في حياة الدول ، وان علينا ان نلتزم بأمر الله تعالى الذي ينص على ان تعالج كافة شؤوننا العامة على اساس الشورى ، فلا مفر من التسليم بالنتيجة وهي ان عملية تأسيس المجلس نفسها يجب ان يتمثل فيها هي الاخرى معنى « الشورى » على أتم ما يكون . وفي المجتمعات المعقـــدة كمجتمعنا لا يمكن ان يتم تعرّف رأي الامة وتحقيق مبدأ الشورى بغير طريق الانتخاب العام ، اذ انها

الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تظهر عن طريقها مزايا المرشحين ويترك بعدها للشعب حق الاختيار . ان طريقة الانتخاب ، سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة ، وسواء قامت على أساس التقسيم الأقليمي أو النسبي ، وما الى ذلك من التفاصيل ، أمور لم تتعرض لها الشريعة بل تركتها لقرار الأمة ينظمها كيف يشاء .

ولكن هناك نقطة مهمة اشترطها الرسول بالنسبة الى كل من يتقدم للوظائف العامة أو المناصب النيابية ، يمنع بموجبها سؤال الوظيفة أو تصيد أصوات الناخبين . قال الرسول : « لا تَسْأل الامارة فانك ان أعطيتها عن مسألة وكِّلتَ اليها وإن أعطيتَها من غير مسألة أعِنتَ عليها . »[1] وفي ضوء تعاليم الاسلام يمكن القول بأن رسول الله قد قصد دون شك أنه كيما ينفذ الانسان مسؤولياته ويقوم بواجبه لا بد له من عون الله ورعايته ، وهذا يعني ان تخلي العناية الإلهية عن المرء قمين بأن يجعل عمله بواراً وجهده خساراً مهما كان ذكاؤه وكفاءته . ولكي يجعل النبي صلى الله عليه وسلم هذا الأمر أكثر وضوحاً أبى ان يعطي وظيفة إدارية أو امارة لانسان سألها لنفسه ، فعندما سأله أحد الصحابة ان يبعثه والياً على مصر من الأمصار أجابه قائلاً : « انا والله لا نولي على هذا العمل أحداً سأله ولا أحداً

---

١ – رواه البخاري ومسلم عن عبد الرحمن بن سمرة .

حرص عليه . » [1]

وعلى هذا فانه من التمسك بروح الشريعة ان ينص دستور الدولة الاسلامية صراحة على سؤال شخص مـا لمنصب اداري من منـاصب الدولة أو طلبه لعضوية هيئة نيابية يجعله تلقائياً غير لائق للتوظيف أو الانتخاب .

ان مثل هذا القانون سيزيل من الطريق اعتراضات قوية يثيرها عـدد كبير من المسلمين المعاصرين في الحكومة النيابية . في الوقت الحاضر يستطيع أي شخص يملك نفوذاً أو ثروة أو جاهاً — بغض النظر عن قيمته الحقيقية — أن يضمن لنفسه الفوز في انتخابات تجري لهيئة تشريعية عن طريق القيام بنوع من أنواع الاستمالة أو الاغراء في أوساط الناخبين ، ولكن بصدور القانون المشار اليه تؤدي كل المحاولات التي تستهدف استمالة الناخبين وحشد أصواتهم من قبـل المرشح الى تجريد صاحبها من صفة اللياقة لخوض الانتخابات . بيد انه لا بد من الاعتراف بأنه سيظل من الممكن لمرشح من الطراز الآنف الذكر ان يتجنب الاساليب المكشوفة للدعاية لنفسه ، فيبلغ الى كرسي النـيابة أو الوظيفة باستخدامه منظمة حزبية أو أية واسطة أخرى تقوم بمهمة الدعاية له بين الجماهير . ولكن منع المرشح من القاء الخطب الانتخابية سيجعل مهمته صعبة الى حـد كبير ، وستكون النتيجة — على وجه عام — ان الشخص الذي

١ — رواه البخاري ومسلم عن ابي موسى .

يحظى باحترام الناس وبالتقدير الصادق من المجتمع هو الذي ستتاح له فرصة النجاح أكثر من غيره .

اختلاف الآراء

لقد أشرنا فيما سبق إلى ان عمل مجلس الشورى سينحصر في سن القوانين للمسائل ذات الطابع العام ولا سيما الأمور التي لم توضع لها أحكام معينة في نصوص القرآن والسنة . وحيثما اقتضت حاجة المجتمع سن قانون معين فعلى المجلس ان ينظر أولاً في نصوص الشريعة بغية البحث عما قد يكون فيها من مبادىء عامة تتعلق بالموضوع الذي يتناوله البحث ، فان وُجدت مثل هذه المبادىء فان مجلس الشورى ملزم بأن يراعي انسجام القانون المنوي اصداره مع هذه المبادىء . ولكن المجلس سيواجه كثيراً من المشاكل التي سكتت ازاءها الشريعة فلم تضع لها أحكاماً مفصلة ولا مبادىء عامة ، وفي مثل هذه الحالات للمجلس أن يسن القوانين الملائمة للغرض ، المحققة لمصالح المجتمع مستهدياً بروح الاسلام .

كل ذلك يقتضي بطبيعة الحال ان يكون أعضاء المجلس على علم لا بنصوص القرآن والسنة فقط ولكن من « أولي الالباب » الذين هم على قدر كبير من الفهم لما تقتضيه حاجات الامة الاجتماعية والخبرة بأحوال العالم على وجه العموم ، وبتعبير آخر فإن الثقافة ورجاحة العقل شرطان

أساسيان ينبغي توافرهما فيمن يرشحه المجتمع لعضوية مجلس الشورى . ولكن ، حتى مع توافر هذه الشروط في جميع أعضاء المجلس فانه من غير المحتمل أبداً أن تتفق وجهات نظرهم اتفاقاً تاماً في كل مسألة اجتماعية تعرض عليهم ، ولذلك من غير المحتمل أيضاً أن تصدر قراراتهم باجماع الآراء بالنسبة للمشاكل التي تحتاج مواجهتها إلى سن قوانين جديدة .

إن اختلاف الآراء بين الناس أمر طبيعي ، ذلك بأن التفكير البشري تفكير موضعي ، ولا يمكن بحال من الأحوال الحيلولة بين هذا التفكير وبين التأثر بالأمزجة والعادات والبيئة الاجتماعية والتجارب السابقة التي تعرض لها الفكر . ذلك بأن هذه العوامل جميعاً تتعاون معاً فتكون ما نسميه « بالشخصية البشرية » المتميزة بخصائص فردية . وفي الواقع ، فان التقدم الصحيح في مضمار الحياة لن يتحقق بدون هذا الاختلاف في الرأي ، إذ أنه من خلال الاحتكاك الناجم عن صراع أفكار متنوعة ، ومن خلال المعارك العقلية التي تخوضها الآراء المتباينة تتضح الدروب المتعددة التي ستفضي إحداها حتماً إلى حل المشكلة الحل المطلوب . ولعل هذا ما عناه الرسول بالحديث الشريف « اختلاف علماء امتي رحمة . [1] »

إذن فمن المتوقع ألا تحظى قرارات مجلس الشورى في الدولة الاسلامية باتفاق اجماعي عليها — شأنها في ذلك شأن كافة المجالس التشريعية في العالم — .

١ — الجامع الصغير للسيوطي .

ولهذا فإن علينا ان نرضى بصدورها باغلبية الاصوات . ولا بأس في ان تكون الأغلبية البسيطة حاسمة في الاجراءات التي تتناول مسائل عادية ، على انه من الافضل ان تشترط اغلبية الثلثين في الامور ذات الأهمية الخاصة كالتصويت على اقتراح باسقاط الحكومة — وهو ما سنناقشه فيما يلي من ابواب البحث — او تعديل الدستور او اعلان الحرب او ما شابه ذلك من الامور .

ولكن كثيراً من المسلمين في عصرنا يرفضون — بسبب الفشل الذي تعانيه اغلب « الديموقراطيات » الحديثة في الغرب ان تسيطر هذه العملية الحسابية القائمة على مجرد عد الاصوات على النشاط وسن القوانين في الدولة الاسلامية ، وحجتهم في ذلك ان تأييد الاكثرية لاجراء قانوني معين لا يعني دائماً ان هذا الاجراء اجراء صالح ، فمن الممكن جداً ان تقع الاكثرية في الخطأ (على الرغم من كونها اكثرية مخلصة في نواياها) بينما تكون الاقلية هي التي على صواب .

ان الحق الذاتي الذي يشتمل عليه هذا الرأي أمر لا جدال فيه . فالعقل البشري ليس معصوماً من الزلل . يضاف الى ذلك ان الناس لا يستجيبون دائماً لنداء الخير والصواب . وتاريخ العالم يفيض بالاحكام الخاطئة التي ترددت فيها

اكثريات غبية أو أنانية على الرغم من تحذير اقلياتها حكيمة بعيدة النظر لها . ولكن على الرغم من ذلك فانه ليس من اليسير أن نجد بديلاً لمبدأ الأخـذ بأغلبية الأصوات في الهيئات التشريعية .

من الذي سيكون صاحب الحق في الحكم بالصواب أو الخطأ على الأقلية أو الاكثرية في المجلس ؟ من الذي سيكون له الرأي الحاسم في نهاية الامر ؟

قد يقول قائل : يجب أن يكون الامير هو صاحب هذا الحق . ولكن فضلاً عن أن منح مثل هذه السلطة المطلقة لأي فرد يخرج بنا عن القاعدة الشرعية التي نصت عليها الآية الكريمة « وامرهم شورى بينهم » ، افليس من الممكن ان يخطىء الامير في الحكم ايضاً بينما يكون رأي أغلبية مجلس الشورى هو الصواب ؟ هل هناك ضمان إلهي بصواب أحكام الأمير ؟

قد يجيب الذين يعارضون مبدأ الأخذ برأي الأغلبية على هذا السؤال بقولهم : « إننا عندما نختار الأمير نحرص على أن يكون أعقل الناس وأتقاهم ، وما دمنا قد اخترناه على أساس ما عنده من رجاحة العقل والورع فان هـذا ضمان كاف بأن تكون أحكامه صائبة . » ان هذا القول يبدو صحيحاً . ولكن أليس صحيحاً كذلك ان على المسلمين ان ينتخبـوا أعضاء مجلس الشورى على أساس توافر شرطي الحكمة والورع ؟ أو ليس هذا « ضماناً كافياً »

على ان القرارات الصادرة عن أغلبية مجلس هذه صفته لا بد وان تكون صائبة ايضاً ؟ بالطبع لا . في كلتا الحالتين — سواء بالنسبة للامير او المجلس — لا يمكن ان يعتبر « الضمان الكافي » ضماناً مطلقاً ، واما الضمان المطلق فلا يزال بعيداً عن متناول البشر . وعلى هـذا فان قصارى ما يمكن أن نرجوه هو انه اذا ما ناقش جمع من الناس قوامه افراد معقولون مسألة معينة فان من المتوقع ان تصل أغلبيتهم في النهـاية الى قرار صائب او أقرب ما يكون إلى الصواب .

ومن اجل هذا حضّ الرسول صلى الله عليه وسلم بقوة في كثير من المناسبات قائلاً : « اتبعوا السواد الأعظم »[1] و « عليكم بالجماعة والعامة » .[2]

والواقع ان العقل البشري لم يستطع حتى الآن ان يبتكر وسيلة يصل بها الى اتفاق حول الشؤون المشتركة للمجتمع خيراً من مبدأ الأخذ برأي الأغلبية . ولا شك ان الاكثرية قد تخطىء ، ولكن لا شك ايضاً ان الاقلية قـد تخطىء كذلك . وهكذا فمن حيث نظرنا في الامر وعلى اي وجه قلبناه سنجد أنفسنا امام حقيقة لا مفر من التسليم بها ، وهي ان العقل البشري بما فطر عليه من نقص وافتقـار للكمال قد جعل الوقوع في الخطأ امراً لا يمكن تجنبه في

١ رواه ابن ماجه عن عبد الله بن عمر .
٢ رواه احمد عن معاذ بن جبل .

الحياة البشرية . وعلى هذا فانه ليس لنا في الامل خيار، ان علينا ان نتعلم عن طريق الاخطاء والتجارب وما يتلو الوقوع في الخطأ من رجعـــة للصواب وتصحيح في خط السير .

٤

العلاقة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية

اعتماد السلطتين كل على الاخرى

ان مبدأ « وأمرهم شورى بينهم » الذي يقوم عليه مجلس الشورى يتطلب بطبيعة الحال أن يكون الامير من بين الاعضاء ، اذ ما دام المجتمع قد اختاره رئيساً للدولة فلا بد له من ان يمارس سلطانه باعتباره الممثل الاول للمجتمع في كافة الشؤون العامة . ولما كان الامير هو الذي بيده زمام الامر في المجتمع الاسلامي فلا يمكن اعتباره عضواً عادياً من أعضاء المجلس ، بل لا بد من ان يكون رئيساً له ، ويدخل في واجبه ان يوجه نشاط المجلس وان يرأس مداولاته ، اما شخصياً او عن طريق نائب ينوب عنه .

ان هذا المبدأ الذي يفهم منه انه في دولة تخضع لاحكام

شريعة سماوية لا يمكن ان يكون هناك فصل تامٌ بين السلطتين التشريعية والتنفيذية في الحكومة ، هو مبدأ من اهم المبادىء التي قدمها الاسلام للعلوم السياسية .

وفي الدول الديموقراطية في الغرب يعتبر وجود فاصل حاد بين السلطتين هو الضمان الوحيد ضد ما يمكن ان يقع من جانب السلطة التنفيذية من اساءة استخدام الصلاحيات التي في يدها . ان لهذا الفاصل بعض المزايا من حيث انه يعطي صفة « السيادة » للهيئة التشريعية وبذلك يضعها في موضع تستطيع منه ان تشرف باستمرار على تصرفات السلطة التنفيذية يوماً بيوم وتمنعها من الاقدام على التصرف بالاسلوب الذي قد يجلب الضرر على المصالح العامة . ولكن هناك عيباً في هذا النظام يجب الا يغيب عن البال ، وهو ان الحكومة بقسميها التشريعي والتنفيذي كثيراً ما تجد نفسها (ولا سيما في الازمات التي تتطلب اجراءات سريعة) مقيدة عن العمل بسبب هذا الفصل التام بين السلطتين ، وبذلك تفقد الميزة التي تمتاز بها الحكومات الاستبدادية ، وهي المرونة وسرعة البت في الامور في الاحوال الطارئة .

والاسلام — كما رأينا — يعارض الاستبداد والحكم المطلق بنفس القوة التي تعارضها بها المجتمعات الديموقراطية الغربية ، ولكنه يتخذ في هذا الموضوع — كما يفعل في كثير من الامور — طريقاً وسطاً متجنباً بذلك مساوىء النظامين ومحققاً للأمة الاسلامية المزايا الكامنة في كليهما . فالنظام

الاسلامي يجمع الأعمال التشريعية والتنفيذية في شخص الامير الذي يمارس وظيفته كرئيس للهيئة التشريعية باعتباره رئيساً للدولة . وهكذا استطاع الاسلام بهذه الوسيلة ان يتجنب تثنية السلطة ، هذه التثنية التي جعلت السلطتين في اوروبا وأميركا كثيراً ما تصطدمان مع بعضها البعض بحيث ادى ذلك ، في كثير من الاوقات ، الى عرقلة نشاط الحكومة البرلمانية ، ان لم يكن شلها تماماً .

بيد ان هذه الميزة التي ضمن بها الاسلام الكفاءة الادارية (والتي هي ، على وجه عام ، خاصة من خصائص الحكم الديكتاتوري) لا تتحقق في الدولة الاسلامية عن طريق التضحية بمبدأ الاشراف العام من قبل الشعب على اعمال الحكومة ، إذ ان أي انحراف من جانب السلطة التنفيذية نحو الاستبداد يكبح في بدايته عملاً بحكم الشورى الذي نص عليه القرآن ، والذي يؤكد ان كافة مظاهر النشاط الحكومي التشريعي منه والتنفيذي يجب ان تكون قائمة على المشورة بين ممثلي الشعب الشرعيين .

ان الاستطراد المنطقي في البحث يفضي بنا الى ان هذا الاعتماد المتبادل بين السلطتين يقتضي ضرورة التسليم بان القرارات الصادرة عن اغلبية اعضاء مجلس الشورى لا تكون مجرد « توصيات » يقبلها او يرفضها من بيدهم امر السلطة التنفيذية ولكنها ملزمة لهم بالمعنى القانوني لكلمة الالزام .

تحليل تاريخي

يحدثنا التاريخ انه لم تكن هناك جمعيات تشريعية بالمعنى العصري لهذه الكلمة في عهد الخلفاء الراشدين . لا شك ان هؤلاء الخلفاء العظام كثيراً ما كانوا يلجأون الى طلب المشورة من رؤساء المجتمع في كافة المسائل الهامة التي تمس سياسة الدولة ، ولكن لا الاشخاص الذين كانوا يُستدعون للادلاء بآرائهم بين يدي الخليفة كانوا منتخبين من قبل المجتمع لهذا الغرض ، ولا كان الخليفة يعتبر نفسه ملزماً باتباع الآراء التي يقدمها اليه هؤلاء في كل مسألة وفي جميع الاحوال . كان الخليفة يستشير ثم يقلب الامر على وجوهه المختلفة ثم يختار الطريق التي يراها هو صالحة للغاية ، آخذاً مرة برأي الاكثرية ومرة برأي الأقلية ، واخرى برأيه وحده من دون الناس .

قد يتساءل بعض القراء : اذا كان الخلفاء الراشدون — وهم من هم في مراتبهم من صاحب الرسالة ومعرفتهم باصول الشريعة — لم يجدوا حاجة البتة الى ان يسمحوا بقيام مجالس منتخبة الى جوارهم تشاركهم اعباء الحكم ، فاذا وجدت مثل هذه المجالس على اية صورة من الصور لم يلزموا انفسهم برأي أعضائها ، فكيف يجرؤ احد من الناس على ان يزعم اليوم ، اولا ، بأن تأسيس مجلس

الشورى عن طريق الانتخـاب العام شرط من شروط الاسلام ، وثانياً ، بأن تكون القرارات والقوانين الصادرة عن مثلى هذا المجلس ملزمة للسلطة التنفيذية في جميع الظروف ؟

ان الجواب عن القسم الأول من هذا السؤال أمر يسير . فعندما وجد الخليفة الأول ابو بكر نفسه ملزَماً – بنص آية الشورى – بأن يكون لديه مجلس يعاونه في الاضطلاع باعباء الحكم لجأ بطريقة غريزية الى استخدام نظام اقرته تقاليـد المجتمع العربي منذ أزمنة سحيقة في القدم ولم تنكره الشريعة مباشرة ، وهو النظام الذي يسمح لزعيم القبيلة ان يتحدث باسمها ، ولهذا كان مجلسه يتكون من رؤساء القبائل وشيوخ البطون .

وفي مثل الاحوال التي كانت سائدة في عصره ، كان تصرف الخليفة صحيحاً من غير شك ، اذ انه على الرغم من ان انتشار الاسلام قد أوهى الى حد ما عرى الروابط القبلية ، فان هذه الروابط ظلت على اية حال قائمـة لم تنهَرْ تماماً . لقد كان المجتمع العربي في ذلك الحين ما يزال محتفظاً بطابعه القبلي الى حد كبير ، وعلى هذا فان رؤساء القبائل والبطون كان لهم – في الواقع ، ان لم يكن باسم القانون – حق تمثيل الجماعات التي يتزعمونها . لقد كانت وجهة النظر التي يعرضها في المسائل الهامة زعيم بني زهرة من قريش مثلاً ، او تلك التي يقدمها زعيم الأوس من الانصار تعبر تمام التعبير عن وجهة نظر افراد القبيلتين .

ولو فرضنا جدلاً ان الخليفة قد أصر على اجراء انتخاب عام لايجاد مجلسه لجاء هؤلاء الزعماء انفسهم — ومنهم من كان من خيرة اصحاب الرسول — ممثلين عن الأمة . ويتضح من ذلك انه لم تكن هناك حاجة البتة لاجراء انتخاب عام ، ولم يكن على الخليفة سوى أن يدعو كبار الصحابة ورؤساء القبائل والبطون حتى يجتمع لديه حالاً مجلس الشورى الذي يريد ، وهذا المجلس الذي لم تقل صفته التمثيلية عن أي مجلس آخر قد يأتي عن طريق الانتخاب .

ان هذا التركيب الفريد الذي تميز به المجتمع الاسلامي في ذلك الوقت ظل كما هو دون تغيير خلال عهود الخلفاء الراشدين الاربعة بحيث لم يجدوا جميعاً حاجة ماسة الى تغيير الوسيلة التي تأتي بها مجالس شوراهم الى الوجود .

ولكن المجتمع الاسلامي المعاصر — كغيره من المجتمعات الممتدة — قد تخلص منذ زمن بعيد من هذا الطابع القبلي ، فأصبحت الزعامة القبلية مجردة من صفتها التمثيلية السابقة . وبناء على ذلك لم تعد لدينا أية وسيلة لتعرّف رأي المجتمع الا عن طريق التصويت العام . في المسائل ذات الاهمية الخاصة يجب أن يأخذ هذا التصويت صورة الاستفتاء العام (referendum) . أما لسنّ القوانين الجارية وللمشورة في الامور السياسية فلم يستطع احد حتى الآن ان يبتكر وسيلة افضل من الانتخاب الذي يقدم به المجتمع باختياره الحر

ممثليه في مجلس الشورى .

ان هذه الحقــائق من الوضوح بحيث ما كان لي ان أتعرض لها بهذا الاسهاب لولا ان كثيراً من المسلمين لم يستطيعوا ان يتبينوا الفارق بين مجتمعنا الحاضر وبين المجتمع الذي وجد في فجر الاسلام ، وهو فارق جد عظيم . لا ريب في ان الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم ، لو كانوا قد واجهوا احوالاً مشابهة للاحوال التي نعيش في ظلها اليوم ، لما ترددوا في انتهــاج نهج سياسي يختلف تماماً عن النهج الذي سلكوه منذ ثلاثة عشر قرناً ، أي انهم كانوا سيعملون على تكوين مجلس الشورى عن طريق التصويت العام .

ان هذه النتيجــة التي وصلنا اليها لا تنطبق فقط على الوسيلة التي يأتي بها مجلس الشورى الى الوجود ولكنها تنطبق ايضاً على المراجع التي يستند اليها في سن قوانينه والمكانة التي يحتلها في الدولة الاسلامية الحديثة ، وبعبــارة اخرى فانها تمس مسألة ما اذا كانت القرارات التي تصدر عن المجلس ستكون ملزمة للسلطة التنفيذية ام لا .

ان هناك حقيقة تاريخية هامة تدل على ان الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه كان كثيراً ما يطلب مشورة اصحابه في شؤون الدولة ويعمل بمشورتهم انصياعاً لأمر الله « وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله » (سورة آل عمران : الآية ١٥٩) .

يستخلص بعض الفقهــاء من هذه الآية انه في الوقت

الذي يجب فيه على قائد الأمة ان يستشير اولي الرأي فانه يظل حراً في ان يتخذ من الاجراء ما يراه هو متفقاً مع ما تقتضيه المصلحة العامة ، ولكن التعسف في هذا التفسير يبدو واضحاً اذا ما علمنا ان الآية قد نزلت قبل معركة أحد بزمن يسير جداً ، اي انها انزلت في مناسبة وجد الرسول فيها نفسه مرغماً — ورغم تقديره الصائب — على ان يأخذ برأي الاغلبية من اصحابه . كان صاحب الرسالة يرى انه من الخير للمسلمين — كما اثبتت الحوادث صحة هذا الرأي فيما بعد — الا يخرجوا لملاقاة اعدائهم من قريش الذين كانوا يفوقونهم في العـــدد والعدة في ساحة المعركة المكشوفة ، بل ان يعتصموا وراء حصون المدينة ، وان يدافعوا عنها اذا هوجمت . ولقـــد أيد فريق من الصحابة رسول الله في هذا الرأي ، ولكن لما كانت الأغلبية العظمى تصر على الخروج فقد نزل عند رأيهم كارهاً .

ان الزام الشريعة للقائد بأن ينزل عند رأي الاكثرية من مستشاريه يزيده وضوحاً الحديث النبوي الذي روي عن علي بن ابي طالب بصدد هذه الآية التي ناقشها بالذات اذ انه عندما سئل المصطفى صلى الله عليه وسلم عن مضمون كلمة « العزم » الواردة في الآية أجاب قائلاً : « مشاورة اهل الرأي ثم اتباعهم »[1] ، كما يروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لأبي بكر وعمر اللذين كانا في كثير من

[1] — تفسير ابن كثير ، طبعة القاهرة سنة ١٣٤٣ هـ — الجزء الثاني ص ٢٧٧

المناسبات مستشاريه الأقربين : « لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما . »[١]

ولكن على الرغم من ذلك فانه ليس من العسير على المرء ان يخمن الاسباب التي حدت بالخلفاء الراشدين ان يتساهلوا احياناً في الأخذ بمبدأ الشورى الذي حضت عليه الشريعة . من هذه الأسباب ان التطور السريع في كيان الدولة الاسلامية الاولى كنتيجـــة لاتساع الفتوحات جعل من المستحيل في بعض الاحيان ان تترك الكلمـــة الفاصلة في امور الدولة لاناس — على الرغم من حكمتهم ونبل مقاصدهم — لم تتجمع لديهم المعلومات الصحيحة اولاً بأول عن هذه الدولة التي ما فتئت تنداح دائرتها وتترامى حدودها يوماً بعد يوم . ومن هذه الاسباب ايضاً ان الخلفاء الراشدين كانوا يعلمون بان الوعي السياسي بين جماهير العامة من المسلمين كان ما يزال في طفولة المهد ، وان هذه الحقيقة تخفي وراءها خطر تلون وجهات النظر في الامور السياسية بالوان العصبيات القبلية . وعلى هذا فبينما اسس الخلفاء مجالس الشورى وابتغوا النصح والمشورة منها كلما دعت الحاجة الى ذلك فانهم قد احتفظوا لأنفسهم بالحرية في العمل بمشورة مستشاريهم او رفضها من حالة الى اخرى .

من المحتمل ان الخلفاء الراشدين لم يجدوا امامهم طريقاً مفتوحاً سوى هذا فسلكوه ، ولكن من المحتمل ان الحرية

١ رواه احمد بن حنبل في مسنده عن عبد الرحمن بن غنم .

المطلقة التي مارسوها في اصدار قراراتهم كانت من الاسباب التي ادت إلى الانهيار السريع للخلافة الراشدة ؛ ذلك بان هذه الحرية قد أتت بأبرك الثمرات عندما وضعت في يد حاكم حازم بعيد النظر كعمر بن الخطاب ، ولكنها ما لبثت ان حطت من شأن نظام الخلافة نفسه عندما استخدمها حاكم ضعيف . ومن ثم وقع في تصرفات خاطئة كانت وخيمة العواقب فيما بعد . أفلم يكن من الممكن مثلاً ان يتغير وجه التاريخ الاسلامي كله لو أن عثمان رضي الله عنه ألزم نفسه بالعمل بمشورة مجلس للشورى يمثل الامة ويشاركه أعباء الحكم ؟

مهما كان الجواب على هذا السؤال الفرضي فاننا لا يجب أن نتوقع أن يكون كل أمير في عبقرية عمر بن الخطاب وقوة شخصيته وحدة ذكائه . فالتاريخ يحدثنا بان مثل هؤلاء العمالقة انما هم من فلتات الطبيعة الذين لا تجود بهم في كل حين ، وأن غالبية الحكام في كل العصور وفي كل المجتمعات عرضة لارتكاب أفظع الاخطاء اذا ما تُركوا وشأنهم يديرون الامور على هواهم . ولهذا فانه ليس من الحكمة مطلقاً أن يُتركوا وشأنهم ، بل يجب ان يحكموا بالاشتراك مع الممثلين الشرعيين للامة . ان هذه عظة من أهم عظات التاريخ ما تجاهلتها أمة الا تعرضت لافدح الكوارث وأبشع النكبات .

السلطة التنفيذية

لقد خلصنا الآن الى نتيجة واضحة كل الوضوح وهي ان الدولة الاسلامية لا بد وأن تُحكم على أساس الشورى، أي بالتعاون بين السلطتين التنفيذية والتشريعية اللتين تتركز رئاستاهما معاً في شخص الامير. ولكن ما هو نوع العلاقة العملية بين هاتين السلطتين ؟

هل يَفْرِض المبدأ الذي يستوجب أن تنبثق كل أعمال الحكومة عن الشورى، على السلطة التنفيذية ان تخضع كل صغيرة وكبيرة من الاجراءات الادارية لاشراف الهيئة التشريعية وان تحصل على موافقتها عليها قبل التنفيذ؟ اذا كان هذا هو الحال فانه يستحيل على أية اداة حكومية في العالم ان تعمل بكفاءة، هو أمر لا يمكن أن تسمح به الشريعة أو توافق عليه. ولهذا فان علينا ان نتجه صوب الشريعة نفسها مبتغين لديها الحل لهذه المعضلة.

ان الشريعة تقدم لنا، فعلاً، الجواب الحاسم من كتاب الله في الآية التي سبق ذكرها: « وشاورهم في الأمر فاذا عزمت فتوكل على الله » (آل عمران: الآية ١٥٩).

لقد استخلصنا من هذه الآية أن على الامير ان يقبل قرارات مجلس الشورى ويعمل بها، ولكن الفقرة « فاذا

عزمت فتوكل على الله » تفضي بنا الى نتيجة اضافية .

فحينما تحـدث القرآن او تكلم الرسول عن الحاجة الى « التوكل على الله » فانهما كانا يشيران بذلك الى الامور التي لم تتنزل بشأنها نصوص محكمة ، وهي لهذا تحتاج الى ان يُعمل فيها الفرد فكره الخاص حسبما يمليه عليه ضميره ، وان يبتغي الوسيلة المفضية الى علاجها . أما بالنسبة للمسألة التي نناقشها فيمكن تلخيص الامر في الوجه التالي :

تلزم الشريعة الأمير بالعمل بالقوانين الوضعية التي تصدر عن مجلس الشورى وبقراراته في المسائل الرئيسية التي تتعرض لسياسة الدولة الداخليـة والخارجية ، اما الوسيلة الادارية التي تنفذ بها هذه القرارات والقوانين فهي متروكة لحسن تقدير السلطة التنفيذية التي يرأسها الأمير . وبينما تمنـح الشريعة مجلس الشورى حق صياغة القوانين الوضعية التي تحكم بها الدولة ووضع الخطوط الرئيسية للسياسة التي تسير عليها ، وحق الاشراف العام على نشاط الحكومة ، فان المجلس لا يملك الحـق في ان يتدخل في امور الادارة اليومية التي تباشرها السلطة التنفيذية .

جهاز الدولة

نستنتج مما سبق ان الامير لا بد وان يتمتع بسلطات تنفيذية حقاً ، وتجريده من السلطات الحقيقيـة والنزول

به الى مستوى الرئيس الصوري (كرئيس الجمهورية الفرنسية أو ملك بريطانيا مثلاً) يعتبر لغواً من وجهة نظر الاسلام الذي يوجب كتابه على المسلمين طاعة أولي الامر ويجعلها نتيجة مترتبة على طاعتهم لله ورسوله[1].

ولكن ، هب أننا أعطينا الامير جميع السلطات التنفيذية ، فان سؤالاً سيظل قائماً : هل ستبقى هذه السلطات والوظائف المترتبة عليها محصورة في شخصه وحده ، كما هو الحال بالنسبة لرئيس الولايات المتحدة الاميركية مثلاً ، أم انه سيمارسها بالاشتراك مع مجلس وزراء يمثلون الكتل الرئيسية في مجلس الشورى ويستمرون في الحكم ما داموا متمتعين بثقة هذه الهيئة التشريعية ؟

ليس هناك في الواقع أي نص واضح في الشريعة يلزمنا باختيار طريق دون آخر من كلا الطرفين . ولكننا نستطيع ان نستخلص من كثير من الاحاديث الصحيحة المروية عن الرسول بانه كان يتصور تركيز المسؤوليات التنفيذية في يد شخص واحد (كان يطلق عليه « الامير » أحياناً ويسميه « الامام » احياناً أخرى) ، كأنه كان يعتبر ان هـذا النظام هو انسب ما يمكن من الانظمة للحكومة الاسلامية ، واليك بعض هذه الاحاديث :

« من أطاعني فقد أطاع الله ، ومن عصاني فقد عصا الله ، ومن يطع الامير فقد أطاعني ومن يعص الامير فقد

---

١ – القرآن الكريم – سورة النساء : الآية ٥٩ .

عصاني ، وانما الامام جُنّة يقاتل من ورائه ويتقى به [1] » .
« ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته ، فالامام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته [2] » . « من بايع اماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ان استطاع ، فان جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر [3] » .

ان مثل هذه الاحاديث وما شاكلها تتفق مع ما كان يوصي به دائماً صلى الله عليه وسلم من انه حيثما اضطلعت جماعة من المسلمين بعمل ما فان عليها ان تختار من بينها « اميراً » لها [4] .

ولكن على الرغم من هذا فقد يستطيع المرء ان يقول بانه حتى الحكومة التي تشاد على النمط البرلماني الاوروبي ، اي الحكومة التي يديرها مجلس وزراء يستمد سلطاته من الهيئة التشريعية ويسأل أمامهـا ، ليس من الضروري أن تتعارض مع النظام الذي يدعو الى تركيز المسؤولية الادارية في يد شخص واحد – هو رئيس الدولة – ما دام مجلس الوزراء سيرأسه الامير الذي تجتمع في شخصه – كما عرفنا –

---

١ – رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة .
٢ – رواه البخاري ومسلم عن عبدالله بن عمر .
٣ – رواه مسلم عن عبدالله بن عمرو .
٤ – اورد معظم الأحاديث التي تتعرض لهذا الموضوع وفسرها الامام محمد بن علي الشوكاني (المتوفى سنة ١٢٥٥ هـ) في كتابه « نيل الأوطار » ، طبعة القاهرة الجزء التاسع ص ١٥٧ – ١٥٨ .

وظيفتا رئيس الدولة ورئيس مجلس النواب . ولكن المنطق السليم يقول لنا بأن مثل هذا الاجراء سيجعل مركز الامير في غاية الشذوذ والغرابة . ذلك بأنه سيكون — باعتباره منتخباً من قبل الشعب — هو ولي الامر الشرعي ، بينما يتحتّم عليه من ناحيـــة أخرى ان يشارك في مسؤولياته التنفيذية عدداً من الوزراء كل منهم مسؤول بصفته الشخصية امام الهيئة التشريعية ، وبهذا تصبح الكتل الممثلة في المجلس هي المصدر الحقيقي للسلطة التنفيذية وليس الامير كما هو مفروض .

ان مثل هذا الاجراء لا يتعارض مع مفهوم الاسلام لقيادة الامة فحسب ، ولكنه سيفضي أيضاً الى ان تكون سياسة الدولة على الدوام قائمة على التـــوفيق — بل على سلسلة من محاولات التوفيق لا نهاية لها — بين مختلف المناهج الحزبية التي تتنافر في أغلب الأحيان ، الامر الذي يستحيل معه الوصول الى وحدة الاتجاه والاستقرار وهما امران في غاية الأهمية للدولة الاسلامية .

ان التوفيق بين الاتجاهات الحزبية قد يكون ضرورياً في المجتمعات التي لا يقوم بنيانها على أساس ايديولوجي معين والتي تضطر لذلك الى اخضاع اساليبها السياسية لآراء المواطنين التي تتغير بـين حين وآخر في الحكم على ما هو أنسب وأصلح لمعـالجة الامور . بيـد ان مثل هذه التسويات لا مكان لها في دولة إسلامية ايديولوجية لا تقوم

على مبدأ المصالح الآتية بل على مبدأ ديني ، دولة لها مفاهيم ثابتة محددة لما هو خطأ وما هو صواب وما يجوز وما لا يجوز . ففي مثل هذه الدولة لا بد وان يكون سن القوانين الوضعية والسياسية الادارية معاً معبراً عن هذه الايديولوجية التي اعتنقها المجتمع ، وهو امر لا يمكن ادراكه ابداً ما دامت الحكومة تجعل نشاطها الاداري خاضعاً للاعتبارات السياسية المتقلبة للأحزاب متأرجحاً معها .

ان هذا لا يعني بطبيعة الحال منع قيـــام الاحزاب في مجلس الشورى الاسلامي . وما دامت حرية الرأي والنقد حقوقاً ثابتة للمواطنين (وانها لكذلك في النظرية السياسية في الاسلام) فان النـــاس لا بد وان يعطوا الحق في ان يتكتلوا في جماعات او احزاب اذا ارادوا ، عن هذا الطريق ، الدعوة الى آرائهم فيما يجب ان تكون عليه سياسة الدولة في هذه المسألة او تلك ، وما دامت هذه الآراء لا تتعارض مع مبادىء الايديولوجية التي يقوم عليها كيان الدولة والأمة — وهي الشريعة — فان لهذه الاحزاب الحق في ان تناقشها وتدافع عنها في داخل مجلس الشورى وخارجه . بيد ان هناك شرطاً واحداً هو ان هذه الحرية في تشكيل الاحزاب والدعوة الى مناهجها لا يجب ان يسمح لها بأن تؤثر على حركة الجهاز الاداري للحكومة ، ذلك التأثير الذي كان من الضروري ان يقع لو كانت الحكومة تدار من قبـــل مجلس وزراء يتلقى سلطاته من المنظمات الحزبية الممثلة في

مجلس الشورى ويُسأل امامها .

يبدو لنا الآن – بناء على ما سبق كله – ان « النظام الرئاسي » القريب الشبه بالنظام المطبق في الولايات المتحدة الامريكية سيلبي حاجات الحكومة الاسلامية ويخدم اغراضها اكثر من « النظام البرلماني » الاوروبي الذي يمارس فيه مهـــام السلطة التنفيذية مجلس وزراء مسؤول – أفراداً وجماعة – امام الهيئة التشريعية .

وكيما نزيد الامر ايضاحاً نقول بأن الأمير وحده هو الذي يجب ان تسند اليه كافة مقاليد السلطة الادارية ووظائفها ، وهو وحده الذي يجب ان يكون مسؤولاً عن سياسة الحكومة امام مجلس الشوري ومن خلاله امام الأمة بأسرها . امـا الوزراء فيجب الا يكونوا سوى مساعدين اداريين او « امناء » يتولى هو تنصيبهم ولا يسألون امام سواه . وهنـــا تأتي السيرة النبوية فتؤيدنا فيما نذهب اليه ، اذ انه ما من مرة استعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم لفظ « الوزير » الذي ورد كثيراً في احاديثه التي تتعرض لمشاكل الحكومة الا وكان يعني به الشخص الذي يؤازر (اي يساعـــد) رئيس الدولة أعباء مسؤولياته الادارية . يقول الرسول : « اذا أراد الله بالأمير خيراً جعـــل له وزير صدق ان نَسيَ ذَكَّرهُ وان ذَكَرَ أعانَه ، وإذا اراد يه غير ذلك جعل له وزير سوء ان نسي لم يذكره وان ذكر لم يعنه . »[1]

١ – رواه ابو داود والنسائي عن عائشة ام المؤمنين .

فإذا شاء المسلمون ان يختاروا لدولتهم النظام الرئاسي ، والمعروف اليوم « بالنظام الامريكي » ، فانهم سيحققون مبدأ اوصى به الرسول منذ ثلاثة عشر قرناً بطريقة غير مباشرة . وهذه الوصية النبوية كافية ليسير على ضوئها المسلمون ، اذا كانوا في وضع يسمح لهم باختيار نظام من أنظمة الحكم ، ولكن ثمة مبرراً آخر يدفعنا الى هذا الاختيار .

عرفنا ان اولي الامر في الدولة الاسلامية ينبغي ان يكونوا من المسلمين ، فاذا وُضعت السلطة التنفيذية في يد مجلس وزراء يختار من الهيئة التشريعية على أساس التمثيل الحزبي — كما هو الحال في الديمقراطيات الاوروبية — فان الامير ومجلس الوزراء سيشكلون في مجموعهم هيئة « اولي الامر » الإدارية بفضل التخويل الذي منحه المجلس لهؤلاء الوزراء . وفي مثل هذه الحالة تصطدم السلطة الوزارية التي يتقلدها وزير غير مسلم مع النص الشرعي الواضح الذي ينص على وجوب وضع ولاية الامر في يد المسلمين وحدهم . وعلى هذا فان المجتمع سيجد نفسه أمام أحد أمرين : اما ان يمنع المواطنين من غير المسلمين من تولي المناصب الوزارية ، وهو امر قد يجعل من العسير على الاقليات غير الاسلامية ان تتعاون مع الدولة باخلاص تام ، او ان يتجاهل نصاً جوهرياً واضحاً من نصوص الشريعة ، وهو عمل قمين بأن يأتي على كيان الدولة من أسسها .

اما اذا وضعت مقاليد السلطة التنفيذية وسائر الامتيازات

المترتبة عليها في يد الأمير وحده فانه سيصبح وحده « ولي الأمر » المسؤول عن كل نشاط الحكومة ، بينما لا يعدو الوزراء كونهم مساعدين إداريين أو أمناء له ، يتولى هو تعيينهم ، وينيط بهم بعض المهمات الخاصة بمنصبه . وهكذا فلن يكون الوزراء مسؤولين ، اصالة ، عن رسم سياسة الدولة أو توجيهها ، ولهـذا لا يمكن اعتبارهم – بحكم مناصبهم – من أولي الأمر ، ومن ثم لا يثير تولي شخص غير مسلم منصباً وزارياً أي اعتراض من جانب الشريعة . ان هذه الوسيلة سوف لا تمنع فحسب تفريقاً ليس له ما يبرره بين المواطنين . ولكنها ، فضلاً عن ذلك ، ستتيح للحكومة الانتفاع بكل الكفاءات الموجودة في البلاد على أساس المزايا فحسب ، مهما كانت دياناتهم .

اني اعتقد ان مجرد أقليات غير اسلامية في أكثر الأقطار الاسلامية كفيل بأن يرجح كفة « النظام الرئاسي » للحكومة على غيره من الانظمة .

السلطتان : كيف تكمل إحداهما الأخرى ؟

في مناقشتنا لكافة الشؤون السياسية في الدولة الاسلامية يجب علينا ان نضع النص القرآني « وأمرهم شورى بينهم » دوماً نصب أعيننا ، وقد علمنا ان هذا النص يوجب النظر في كل أعمال الحكومة في المسائل الجوهرية على أساس مبدأ

الشورى . فمن الوجهة النظرية قد يتحقق هذا المبدأ تحققاً تاماً بتأسيس مجلس الشورى الذي يتعين عليه ان يضع القواعد الأساسية لسياسة الدولة ، وان يصدر ويطور كلما اقتضى الأمر القوانين الوضعية التي ستحكم بها البلاد . أمـا من الناحية العملية فان الامر ليس بالسهولة التي يبدو بها .

كل من عنده إلمـام بالعلوم السياسية يعلم ان الهيئة التشريعية — وهو أمر قد يبدو غريباً — ليست هي التي تقوم « بصياغة » القوانين في الدولة الحديثة ، ولكن تتولى هذا الامر الاجهزة التنفيذية للحكومة ، ذلك بأن سن أي تشريع هام يتطلب حشد جهود فنية متعددة والقيام ببحوث مضنية تحتاج الى تضلع تام ومعرفة شاملة بالقضايا الاجتماعية أو الاقتصادية التي لها علاقة بالموضوع ، فضلاً عن البراعة القانونية التي لا غنى عنها لسبك القانون أو القوانين المنوي إصدارها . ومن الواضح ان مثل هـذه المقدرات الفنية والخبرات القانونية لا يمكن ان تتوقع من مجلس يضم أفراداً جاءوا عن طريق انتخاب عام ، ذلك بأن هيئة الناخبين تهتم في وقت الانتخاب بالمزايا الشخصية للمرشح ، أي بسمعته الاجتماعية ومدى ما يتمتع به من النزاهة والخلق والذكاء ، وهي لهذا ليست في حالة تسمح لها بمعرفة مدى ما يملك كل مرشح من الكفاءة الفنية المشار اليها . فضلاً عما سبق فانه من العسير على مثل هذا العـدد الكبير من الناس ، والذين تتكون منهم الهيئات التشريعية الحديثة ان

يبحث ويناقش ويعد ثم يصوغ نصاً قانونياً بطريقة متقنة موفية بالغرض .

ولهذا أصبح من واجب السلطة التنفيذية في الدول الحديثة ان تتولى هي مهمة البحوث المتعلقة باعـــداد أي مشروع قانوني هام اقترحه مجلس الشورى (كما ابيح لها ان تقترح من عندها قوانين جديدة) . وتصاغ مشروعات القوانين هذه بطريقة فنية في دوائر الحكومة على أيدي موظفــين دُربوا خصيصاً لهذا الغرض ، ومن ثم تعرض على مجلس الشورى لمناقشتها وتعديلها ثم اقرارها .

قد يكون مثل هذا الإجراء مقبولاً كل القبـــول من وجهة نظر الاسلام لتوفر مبدأ « الاقرار العام » فيه ، إذ من الواضح ان أي مشروع بقانون سوف لا يصبح قانوناً ساري المفعول ما لم تتم مناقشته من قبل مجلس الشورى حيث يقره بعد تعديله او بلا تعديل . ولكن هذا الاقرار العام ليس كل شيء بالنسبة لما تطلبه الشريعة في مسائل سن القوانين :

قلنا ان آية الشورى تطلب باسلوب حاسم ان يقوم كل نشاط الحكومة ، لا التشريعي فحسب ولكن التنفيــذي أيضاً ، على أساس الشورى . فكيف يمكن ان يتم ذلك بدون عرقلة نشاط السلطة التنفيذية والقضاء عـــلى حرية العمل الضرورية لهـــا ؟ وكيف تكمل السلطتان التشريعية والتنفيذية احداهما الاخرى بصورة تامة ؟

نعلم انه في كل البرلمانات الحديثة تشكل لجان خاصة

لمعالجة مشاكل الحكومة كلجنة الشؤون الخارجية ، ولجنة الدفاع الوطني ، واللجنة القضائية ، ومـــا الى ذلك من اللجان المختلفة . انه امام هذه اللجان التي يختارها المجلس من بينهم يجب على السلطة التنفيذية ان تبرر سياستها بين الحين والحين . ومن هذه اللجان أيضاً يجب ان تحصل على الموافقة المبدئية على الاسلوب الذي تدير به شؤون الدولة. ان هذا اجراء سيبسط — بطبيعة الحال — المناقشات التي ستثار في اجتماعات المجلس بهيئته الكاملة . بيد ان اقرار أو رفض لجنة ، ومن ثم المجلس في هيئته الكاملة لتصرف اداري معين من جانب الحكومة . ليس في العـــادة سوى حكم لا حق للتصرف نفسه . أي ان هيئة المجلس او احدى لجانه لا تكون في وضع يتيح لهـــا ان تشرف منذ البداية على نشاط السلطة التنفيذية أولاً بأول بالشكل الذي يطبق آية الشورى تطبيقاً تاماً ، إلا في احوال استثنائية نادرة .

وعلى هذا فان الامتثال المنطقي لهذا النص الشرعي يدفعنا بالضرورة الى إلحاق اللجان البرلمانية ، مباشرة ، بالاجهزة التنفيذية التي تتولى الاشراف على النشاط الإداري وإعداد مشروعات القوانين قبل عرضها على المجلس . ويمكن تحقيق هذا الغرض بوسيلتين : الاولى : ان تشكل اللجـــان من عدد قليل جداً من الاعضاء ، والثانية : ان تعطى كل لجنة من هذه اللجان مهمة مجلس استشاري للوزير المختص وبهذه الوسيلة الاخيرة ترسم السياسة التنفيذية والتشريعية في

الدولة على أساس من ميدأ الشورى بمشاركة ممثلي الشعب من البداية الى النهاية ، دون ان يؤثر ذلك فى حركة الجهاز الاداري على الاطلاق .

التحكيم بين السلطتين التشريعية والتنفيذية

بقي لدينا سؤال هام هذا موضعه من البحث : كيف تكون الحال اذا ما وقع خلاف بين مجلس الشورى والسلطة التنفيذية ؟

قد حدث احياناً ، انه على الرغم من التعاون المباشر بين لجان المجلس والسلطة التنفيذية ، ان يعترض المجلس على معاملة سياسية معينة او اجراء اداري خاص تحتضنه الحكومة ، لأن هذه المعاملة او هذا الاجراء يتعارض — في نظر غالبية اعضاء المجلس — مع بعض القوانين القائمة او يضر بما تعتبره الهيئة التشريعية المصالح العليا للدولة ، كما انه من المحتمل ايضاً ان يرى الأمير لأسباب مماثلة ان من واجبه الاعتراض على قرار اجتمعت عليه غالبية اعضاء المجلس .

قد يؤدي مثل هـــذا الاختلاف في وجهات النظر الى ازمات يصعب حلها بالوسائل التي تلجأ اليها عادة الديموقراطيات البرلمانية في اوروبا في مثل هـــذه الأحوال ، كاستقالة الحكومة او حل البرلمان أو اجراء انتخابات جديدة . وذلك لأن الأمير — وهو صاحب السلطة التنفيذية للدولة الاسلامية — كان قد تم اختياره من قبل الامة كلها ، وهذا الاختيار

يفرض عليها ان تسمع له، وتعطيه ما دام لا يتحدى عن قصد الاحكام الشرعية . وبناء على هذا فلا يستطيع مجلس الشورى ان يزعم لنفسه — كما تفعل الهيئات النيابيــة في الديموقراطيات الغربية — حق حجب الثقــة عن حكومة شرعية لا ترى ما يراه المجلس بصدد ما يتخذه من قرارات في هذا الامر او ذلك، لأن اعضاء المجلس ، كأفراد ، مرتبطون بالبيعة التي أعطوها للأمير ، هذه البيعة التي تقيدهم بتبعاتها كما تقيد المجتمع كله . اما من ناحية اخرى ، فانه لا يحق للأمير ان يتجاهل او يستخف بالقرارات التي تصدر عن مجلس الشورى .

وهكذا تبدو العقيدة — في الظاهر — مستعصية على كافة الحلول . نقول « في الظاهر » لأن القرآن الكريم لا يلبث — كالعادة — ان يتقدم فيشير الى طريق الخروج من المعضلة .

لقد تحدثنا سابقاً عن الآية « اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم » ، ولكننا تعرضنا بهــذا للشطر الأول من الآية ، بينما هناك شطر آخر : « فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول » (سورة النساء : الآية ٥٩) .

وبهذا يصبح من الواضح ان اي نزاع قــد ينشب بين ممثلي الشعب في مجلس الشورى و « اولي الامر » — وهو الامير — يجب ان يعرض من قبل اي من الطرفين عــلى كتاب الله وسنة وسوله ليفصلا فيه . ولكي نزيد الأمر وضوحاً نقول بأن مثل هذه المنازعــات ينبغي ان تعرض

على هيئة من المحكمين يمكن لهـا بعد دراسة المشكلة ان تصدر فيها حكماً بشأن أي من وجهات النظر هي الأقرب إلى روح القرآن والسنة .

وهُنا تبرز الحاجة الملحة إلى إقامة جهاز محايد للتحكيم كأن يكون في هيئة « محكمة عليا » تختص بالنظر والفصل في القضايا الدستورية .

أما واجبات هذه المحكمة المقترحة فستكون ، أولاً ، الفصل في كافة قضايـا النزاع بين الأمير ومجلس الشورى والتي تحال اليها من أي من الطرفين ، وثانياً ، ان يكون لها الحق في ان تبطل سريان أي قانون وضعي اقره المجلس أو أي إجراء إداري من جانب الامير اذا رأت في احدهما مخالفة لنص صريح من نصوص القرآن والسنة . أي ان هذه المحكمة ستصبح الحارس الامين على دستور البلاد .

ولعله من بداهة الامور ان مثل هذه المحكمة لا بد ان تشكل من نوابغ القضاة وأقطاب القانون في الدولة ، من أشخاص لم يتضلعوا في علوم القرآن والحديث فحسب ، ولكنهم على خبرة تامة بالأحوال السائدة في العالم ، فمثل هؤلاء الاشخاص وحدهم يستطيعون ان يقرروا بكل يقين في وسع الإنسان أن يحصل عليه ، ما إذا كان اجراء قانوني معين من المجلس أو تصرف اداري من الامير يتفق مع روح الاسلام أو لا يتفق .

وكيما يكون تشكيل هيئة هذه المحكمة قائماً هو الآخر

على مبدأ الشورى الذي نادت به الشريعة فيمكن ان يتولى المجلس اختيار اعضائها من قائمة يقدمها اليه الامـير أو العكس بالعكس .

ولعله من الأنسب ان يتمتع عضو المحكمة بمكانته فيها مدى الحياة حتى ولو كانت مدة العضوية الفعاليـة محددة ببلوغ سن معينة ، ويجب ان يكون للعضو — بناء عـلى ذلك — الحق في ان يتقاضى راتبه كامـلا حتى وفاته ، ويجب ان لا يكون العضو العامل عرضة للفصل من منصبه الا اذا اصبح عاجزاً عن القيام بمهام هذا المنصب لضعف في صحته ، او وهن في قواه العقلية ، او اذا نسب اليه سلوك شائن ، ولا ريب انه في الحالة الاخيرة سيفقد مكانتـه كعضو كما يفقد معها ايرادها .

ولكي يتم للعضو الحياد التام فاني اقترح ان يمنع قانونياً من تولي اية وظيفة اخرى بعد استقالته او تقاعده سواء كانت هذه الوظيفة ناشئة عن تعيين او انتخاب ، وسواء كانت فخرية ام مأجورة . بهذه الطريقة وحدهـا سيظل اعضاء المحكمة المذكورة احراراً من كافة المطامع والنزعات مطمئنين على مستقبلهم في سن الشيخوخة ، لا سلطـان للمغريات عليهم ، هذه المغريات التي قد تؤدي الى تسخيرهم لخدمة اغراض شخصية او للعمـل لحساب حزب سياسي ما . ان هذه الضمانات سترفعهم الى اقصى درجة ممكنة من الحياد بحيث يتاح لهم ان يؤدوا واجباتهم في حريـة

تامة لا تشوبها رغبة أو رهبة .

ولعله من الضروري أن نؤكد هنا انه لا يوجد ضمان في أن يتفق جميع اعضاء المحكمة دائماً في قراراتهم ، واننا سنجد أنفسنا مضطرين – كما كان الحال في مجلس الشورى الى الأخذ برأي الاكثرية من أعضاء المحكمة كلما تعذر الوصول الى اجماع تام . ولكن القرارات التي تصدر عن هذه المحكمة – سواء كانت بالاجماع أو بأغلبية الأصوات – لا بد أن تعتبر قطعية وملزمة لجميع أجهزة الدولة ، بل للامة كلها . هذا اذا لم تصدر قرارات أخرى عن نفس المحكمة تلغي القرارات السابقة أو تعدلها . ان هذا التحفظ الاخير في غاية الاهمية لأنه من الممكن جداً ان يأتي وقت آخر وتأتي محكمة من تشكيل آخر فتصدر بالنسبة لنفس المشكلة قراراً يختلف عن القرارات السابقة ، وهو أمر يؤكد مرة أخرى ما سبق ان نادينا به ، وهو ان أبواب الاجتهاد يجب ان تظل مفتوحة على مصراعيها إلى الابد .

٥

الشعب والحكومة

حق الطاعة

ان انتخاب الامير معناه انه قد تلقى البيعة من الامة كلها ، لا من قبل الاغلبية التي منحته اصواتها فحسب ؛ ولكن من قبل الاقلية التي صوتت ضده ايضاً ، ذلك بأنه في كل القرارت الاجتماعية التي لا تتضمن نقضاً لمبادىء الشريعة فان قرار الاغلبية يعتبر ملزماً لكل فرد من أفراد المجتمع . ولهذا قال الرسول : « يد الله مع الجماعة ، ومن شَذَّ شُذَّ في النار . »[1] وقال : « من فارق الجماعة شبراً فقد خلع الاسلام من عنقه . »[2]

١ – رواه الترمذي عن عبدالله بن عمر .

٢ – رواه ابو داود في سننه واحمد بن حنبل في مسنده عن ابي ذر .

وبناء على ذلك فان الحكومة اذا ما حققت الغايات التي ألقتها الشريعة على كاهلها فان لها الحق المطلق في الحصول على ولاء المواطنين جميعاً ، ولهـا عليهم حق « السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره . » [1] ان على المسلمين ان يقفوا متحدين وراء الحكومة الشرعية يؤيدونها ويؤازرونها ويضحون من اجل هذه الوحدة بكل متعهم وملذاتهم وما يملكون من متاع الدنيا ، وبحياتهم ايضاً : « ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم وأموالهم بان لهـم الجنة » (سورة التوبة : الآية ١١١) .

يترتب على هذا النص ان الحكومة التي تحكم باسم الله ورسوله وتلتزم أوامر الشريعة لها الحق في ان تضع يدها على كل ما يملكه الشعب — متاعه وحياة افراده — في اي وقت تتطلب فيه مصلحة الامة وسلامة الدولة مثـل هذا الاجراء . اي ان للحكومة الحق في ان تفرض — فضلاً عن الزكاة التي نصت عليها الشريعة — ضرائب اضافية ، الى اي حـد تراه ضرورياً لصالح الشعب ، وان تفرض كلما دعت الحاجة الى ذلك قيوداً على الملكية الشخصية كبعض العقارات او وسائل الانتاج او مصادر الثروات الطبيعية بقصد اخضاعها لاشراف الدولة واتخاذها كمنافع عامة ، وان تقوم بالتجنيد الاجباري لجميع الافراد اللائقين للخدمة العسكرية للدفاع عن الوطن عندما تقتضي الضرورة .

١ — من حديث رواه البخاري ومسلم عن عبادة بن الصامت .

مسألة الجهاد

أما بالنسبة الى سلطة الدولة وحقها في فرض الضرائب والالتزامات الاقتصادية على رعاياها حسبما تقتضي الضرورات ، فانه لا حاجة هنا لبحث مفصل في موضوع سنتعرض له ان شاء الله في كتاب خاص بمعالجة المبادىء الدستورية التي يقوم عليها كيان الدولة الاسلامية . ولكن لا بد لنا من ان نقول شيئاً عن واجب المواطنين ازاء خدمتهم في الجندية ، وهو واجب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم « الجهاد » في الاسلام ، هذا المفهوم الذي طالما اسيء تعبيره اساءة ظالمة من قبل الاغلبية الساحقة ممن كتبوا عن الاسلام من غير المسلمين ، ومن عدد لا يستهان به من فقهاء المسلمين أنفسهم .

ان كلمة « جهاد » مشتقة من الفعل « جَهَدَ » الذي يعني بذل الطاقة في العمل ضد الشر ، ولهذا فقد سمى الرسول صلى الله عليه وسلم مقاومة الرجل شهواته واطماعه جهاد النفس واعتبره « الجهاد الاكبر » .[1] اما بالنسبة للحرب فان لفظ « الجهاد » الذي ورد في القرآن كثيراً ، إنما كان يشير بلا استثناء الى الحرب الدفاعية التي يخوضها المرء دفاعاً عن حريته الدينية او عن حرية بلاده او مجتمعه : « أذِن للذين يقاتلون بأنهم ظُلموا وإن الله على نصرهم لقدير »

---

١ – من حديث رواه البيهقي عن جابر بن عبدالله .

الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق الا ان يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيَع وصلوات ومساجد يُذكر فيها اسم الله كثيراً » سورة الحج : الآيات ٣٩ ، ٤٠) . ان هناك اجماعاً تاماً في الاحاديث النبوية على ان هذه الآيات تعتبر اولى الآيات نزولاً في مسألة الجهاد .[١] ولقد وضع القرآن الكريم فيها المبادىء الاساسية للدفاع ضد العدوان ، وهو الدفاع الذي يبرر – وحده نشوب الحرب ، واما الاشارة الى « صوامع وبيع وصلوات ومساجد » في الآية فانه يجعل من الواضح ان حماية المسلمين للحرية السياسية والدينية يجب الا يقتصر مداها عليهم وحدهم ، وانما يجب ان تشمل كذلك حرية العناصر غير الاسلامية التي تعيش بينهم .

والأسلام لا يسمح مطلقاً للمسلمين ان يشنوا حرباً يبدأون هم فيها بالعدوان على الغير : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين » (سورة البقرة : الآية ١٩٠) . « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين » . (سورة البقرة : الآية ١٩٣) . « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين » (سورة

١ – راجع في هذا الموضوع تفسير ابن كثير ، طبعة القاهرة ، الجزء الخامس ص ٥٩٢ وما بعدها .

المتحنة : الآية ٨) .

ان علينا ان نقرأ جميع الاحاديث النبوية المتعلقة بالجهاد في ضوء هذه النصوص القرآنية الجلية التي تبين عن نفسها بنفسها . فحيثما حض الرسول على الجهاد او اطرى مزاياه فانه كان صلى الله عليه وسلم يشير بلا استثناء اما الى حروب كان المسلمون يخوضون غمراتها في ذلك الوقت او الى حروب قد تقع في المستقبل فيجب ان تلتزم – كما التزمت حروبه هو وغزواته – الاصول التي وضعها القرآن الكريم . ولما كانت اكثر الاحاديث النبوية التي تعرضت للجهاد احتوت على عبارة « في سبيل الله » فان الحروب التي تشن للاغراض التي سبق التنويه عنها هي وحدها التي يمكن اعتبارها في سبيل الله وهي وحدها التي تجيزها الشريعة .

ان مفهوم الدولة الاسلامية القائم على تعاليم القرآن والسنة يجب ان يمنع – من تلقاء نفسه – حكومة هذه الدولة من التفكير في شن حرب تتسم بالعدوان . بل ان الحكومة لا يحق لها – اذا ارتكبت مثل هذا الخطأ – ان تعتمد على تأييد المواطنين لها ، اذ ان المرء المسلم ، معتمداً على الحكم النبوي « اذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » [١] ، لا يمكن ان يلام اذا رفض ان يحمل السلاح في حرب طابعها العدوان على الغير ، وهذا الرفض هو الذي يعرف اليوم بـ « الامتناع الناشىء عن عقيدة »

١ – من حديث رواه البخاري ومسلم عن عبدالله بن عمر .

(Conscientious Objection) ولكن ليس لمسلم الحق مطلقاً في ان يلجأ لمثل هذا الرفض اذا ما استنفر لحمل السلاح دفاعاً عن وطنه ضد غزو يهدده من الخارج او ثورة تجتاحه من الداخل ، فان كليهما يعتبر قتالاً « في سبيل الله » والموت فيه بلوغ لأعلى مراتب الشهادة .

فالاسلام اذن يوجب على كل مسلم قادر على حمل السلاح ان يشترك في الحرب إذا ما تعرضت حريته الدينية أو استقلال بلاده السياسي لخطر العدوان . أما الذين لا يقدرون على القتال لسبب من الاسباب فلا بد لهم من أن يؤدوا دورهم في المجهود العام بالمساهمة في الخدمات المدنية وبذل المال ان استطاعوا ، ومقامهم في ذلك لا يقل عن مقام المقاتلين في ساحة المعركة ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم « من جهز غازياً في سبيل الله فقد غزا ، ومن خلف غازياً في أهله فقد غزا . »[1] وقال : « من لم يغز ولم يجهز غازياً او يخلف غازياً في اهله بخير أصابه الله بقارعة قبل يوم القيامة . »[2] إن على المجتمع كله أن يساهم في مناجزة العدو ودفع العدوان ، وان على أجهزة الدولة أن تتولى تنظيم هذه الجهود وتنسيقها في نظام للدفاع يتفق مع ضرورات الزمن .

بيد ان هناك سؤالاً هاماً : ما شأن المواطنين من غير المسلمين

---

١ – رواه البخاري ومسلم عن زيد بن خالد .

٢ – رواه ابو داود عن ابي امامة .

في مثل هذه الحالة ؟ إن تعاليم الاسلام لا يمكن بحال ان تطبق عليهم : وقد منحهم القرآن في اسلوب مبين حرية الاعتقاد فقال : « لا إكراه في الدين » (سورة البقرة: الآية ٢٥٦) .

ان الجواب على هذا السؤال واضح كل الوضوح . فما دامت السلطات المسؤولة في الدولة الاسلامية قد ألزمت نفسها بالسير وفق تعاليم الشريعة التي تنص على تجنب الحرب إلا في حالة الدفاع عن الوطن الذي يشمل كافة المواطنين بالحماية والرعاية ، ولا سيما ان هذه الحماية لا تقتصر على حقوقهم المادية فحسب ولكن تبسط ظلها على حريتهم الدينية ايضاً[1] ، ما دام الأمر كذلك فمن المعقول ان يكون الدفاع عن الوطن مرغوباً فيه من غير المسلمين ايضاً . ولكن بالرغم من هذا فان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يجبر احداً من « اهل الذمة » ممن يعيشون في حماية المسلمين على الاشتراك في غزواته ، ولكنه لم يحدث كذلك ان منع احداً منهم من الاشتراك في القتال جنباً الى جنب مع المسلمين اذا ارادوا . ان الفرق بين المسلم وغير المسلم هنا هو ان الاسلام يفرض على المسلم فرضاً دينياً ان يجود بحياته في حرب مشروعة (وهي وحدها التي يمكن اعتبارها جهاداً في سبيل الله) ، بينما لا يفرض ذلك على غير المسلم من افراد الشعب .

---

١ راجع سورة الحج : الآية ٤٠

ومن المحتمل ان اغلبية المواطنين من غير المسلمين سيكونون على استعداد في ان يقوموا بواجبهم في الدفاع عن الدولة التي تمنحهم الحماية التامة والضمان الاكيد لكافة حقوقهم المدنية ، بل منهم من سيتحمس لذلك . ولكن من المحتمل ايضاً ان يرى البعض – ولا سيما افراد من الطوائف المسيحية – ان حمل السلاح لا يتفق مطلقاً مع معتقداتهم الدينية ويرفضون – بناء على هذا – ان ينتظموا في سلك الجيش . وعلى مثل هؤلاء المعترضين ينطبق النص القرآني « لا اكراه في الدين » . ويجب في هذه الحالة اعفاؤهم من الخدمة العسكرية على ان يطالبوا بالجزية التي هي ليست في الواقع – كما هو ظاهر من اللفظ نفسه – الا ضريبة تعويض تدفع بدلاً من الخدمة العسكرية .

ولم يضع رسول الله قيمة معينة لهذه الضريبة ، ولكننا نستخلص من الاحاديث النبوية انها لا بد ان تكون اقل من الزكاة (التي تعتبر فريضة من فرائض الاسلام تجمع من المسلمين ويستثنى منها سواهم) . فضلاً عن ذلك فان الجزية سوف لا تجبى الا من الرجال الذين يستطيعون – في الظروف العادية – الخدمة في قوات الدولة المسلحة ، ولكنهم لا يبغون ذلك . وعلى هذا فان الطبقات الآتي ذكرها مستثناة شرعاً من دفع الجزية : النساء ، الرجال الذين لم يبلغوا سن الرشد ، الكهول ، المرضى والمقعدون ، المعوزون والمحرومون ، القساوسة والرهبان ورجال الدين ،

وكل من يختارون اداء الخدمة العسكرية .

حدود الطاعة

يجدر بنا بعد هذا الاستطراد في موضوع الجهاد العودة الى بحث الحقوق المفروضة على المواطنين في الدولة الإسلامية ولا سيما ما يتعلق منها بمسألة الطاعة .

ان الدولة ما دامت تلتزم في تصرفها – من حيث المبدأ ووسيلة التطبيق – نصوص الشريعة فـان طاعتها تصبح فريضة دينية واجبة الأداء من قبل المواطن المسلم . ويؤكد ذلك حديث الرسول « من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة ولا حجة له ، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية[1] » .

وتمشياً مع مبدأ المحافظة على وحـدة الامة الاسلامية وتماسك بنيانها ، وهو مبدأ شددت عليه الشريعة في وضوح تام ، فان أية محاولة لتحطيم وحدة الأمة أو تفريق كلمتها ، لا بد وأن تعتبر جريمة كبرى بل خيانة عظمى تستوجب أقصى العقوبات ، فقد قال رسول الله : « انه سيكون هنات وهنات ، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان[2] » وقال : « أيما

١ – رواه مسلم عن عبدالله بن عمر .

٢ – رواه مسلم عن عرفجة .

رجل خرج يفرق بين أمتي فاضربوا عنقه [1] » . وقال أيضاً : « من أتاكم وأمركم جميعاً على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه [2] » .

بيد أن واجب المسلم في طاعة الحكومة الممثلة في شخص الامير ليس واجباً مطلقاً لا تحده حدوده . بل ان له شروطاً أشار اليها الرسول ، أولها استطاعة الفرد نفسه أن يفي بالواجبات المترتبة على البيعة . روى عبد الله بن عمر رضي الله عنه فقال : « كنا اذا بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة يقول لنا : فيما استطعتم [3] » .

إننا واثقون من ان رسول الله لم يكن يكلف اتباعه بواجبات يعلم أن ليس في طاقتهم القيام بها ، ولكنه – كمشرع لأمته – أراد من الناس ان يفهموا بان حق « السمع والطاعة » للسلطة الزمنية له حدود ، منها العجز البدني الناجم عن ظروف لا سلطان للفرد عليها ، أو العجز الادبي المعني بالحديث الشريف « لا طاعة في معصية ، انما الطاعة في المعروف [4] » وقد جاء في روايات أخرى لهذا الحديث لا طاعة لمن لم يطع الله [5] » ، و « لا طاعة

---

١ – رواه النسائي عن أسامة بن شريك .

٢ – رواه مسلم عن عرفجة .

٣ – رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر .

٤ – رواه البخاري ومسلم عن علي بن أبي طالب .

٥ – رواه احمد عن معاذ بن جبل .

لمن عصا الله تعالى »[1] .

كل هذا يؤكد من جديد حق الرعية وواجبها في الاشراف على الحكومة ونقد سياستها الادارية والتشريعية كلما وجدت أن الدولة لا تساس أمورها كما ينبغي .

وهناك آيات كثيرة من القرآن الكريم وأحاديث نبوية شتى تشير الى أن الاحتجاج على الخطأ البين هو من أهم واجبات الفرد المسلم ، وعلى الاخص اذا وقع الخطأ من قبل السلطة الحاكمة . قال الرسول صلى الله عليه وسلم : « افضل الجهاد من قال كلمة الحق عند سلطان جائر »[2] وقال : « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف

---

١ – رواه احمد عن عبادة بن الصامت .

٢ – رواه ابو داود والترمذي وابن ماجة عن ابي سعيد الخدري اما عبارة « السلطان » التي وردت كثيراً في الاحاديث الصحيحة التي تتعرض للشؤون السياسية ، فلم يستعملها الرسول قط بمعنى ما يفهمه العامة اليوم من كلمة « الملك » . وفي اللغة العربية الفصحى (وهي لغة القرآن والاحاديث النبوية) تعني هذه الكلمة « البرهان » او « الحجة القاطعة » كما تعني « القوة » او « السلطة المسيطرة » . فعندما تحدث الرسول عن « السلطان » ضمن كلامه عن حياة المجتمع السياسية انما كان يعني ما نعنيه بلفظ « الحكومة » ، وعلى اساس هذا الفهم سار اصحابه من بعده . اما اطلاق اللفظ – كما شهدنا منذ اواسط العهد العباسي – على الشخص الذي يتولى السلطة حاكماً كان او ملكاً فهو بلا ريب تحريف للفظ عن معناه الاصلي .

الايمان [1] » .

يتضح لنا من هذين الحديثين ان الرسول رأى ان ازالة المنكر بالعمل يضع المرء في أعلى مراتب الايمان ، وهذا هو الموقف الذي يجب ان يقفه المجتمع الاسلامي كله ازاء الحكومة الظالمة .

ولكن هل تعني كلمات الرسول ان للمواطنين الحق في شق عصا الطاعة بالثورة المسلحة على الحكومة كلما حادت عن طريق الشريعة ؟ الجواب : لا . ذلك بـان الرسول يقول « من بايع اماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ان استطاع ، فان جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر[2] » . أي انه ما دام الأمير يلتزم مبادىء الاسلام العامة ولا يستخف بتعاليمه عن قصد فالطاعة واجبة ، وان زلة عفوية من جانب الامير لا تبيح بحال لاحد من الناس ان يشق عصا الطاعة على الحكومة التي يرأسها ، على الاقل ما دامت أكثرية المجتمع لم تعلن عزله . قال الرسول : « من رأى من أميره شيئاً فكره فليصبر ، فانه ليس احد يفارق الجماعة شبراً فيموت الا مات ميتة جاهلية [3] » .

وإذن فإلى أي مدى يجب على الامة ان تتذرع بالصبر إزاء حكومة جائرة ؟

---

١ – رواه مسلم عن ابي سعيد الخدري .

٢ – رواه مسلم عن عبد الله بن عمرو .

٣ – رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عباس .

ان عدداً من الأحاديث الصحيحة يقدم لنا الجواب على هذا السؤال ، ونخص بالذكر منها هذين الحديثين اللذين يجب أن يُقرءا معاً . أولها الحديث الذي رواه عوف بن مالك الاشجعي عن رسول الله قال : « خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم ، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم . » قلنا : « يا رسول الله افلا ننابذهم عند ذلك ؟ » قال : « لا ما اقاموا فيكم الصلاة ، لا ما اقاموا فيكم الصلاة . »[1] (ومن الواضح ان عبارة « ما اقاموا فيكم الصلاة » لا تعني مجرد امامة الناس في المساجد او اداء الفريضة نفسها ، بل انها تشير – كما يشير مطلع سورة البقرة – الى استكمال المرء لاسباب الايمان الكامل وما ينبني عليه من عمل) .

اما الحديث الثاني فهو الذي يرويه الصحابي الجليل عبادة بن الصامت فيقول : « دعانا النبي صلى الله عليه وسلم فبايعناه فقال فيما أخذ علينا ان بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وان لا ننازع الامر أهله الا ان تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان . »[2]

وهكذا يمكن لنا ان نستنتج من مضمون الاحاديث المتصلة بهذا الموضوع اربعة مبادىء واضحة :

---

١ – رواه مسلم عن عوف بن مالك .

٢ – رواه البخاري عن عبادة بن الصامت ، كما روى مسلم حديثاً مشابهاً .

اولاً : ان للأمير الذي يمثل الحكومة الشرعية في الدولة حق الطاعة من المواطنين جميعاً ، بعض النظر عن أن فريقاً أو فرداً منهم قد لا يحبه أو لا يرضى احيانـــاً عن سياسته في ادارة شؤون الدولة .

ثانياً : اذا ما أقدمت الحكومة على اصدار قوانـــين او أوامر تتضمن معصية صريحة بالمعنى الشرعي ، فإنه لا سمع ولا طاعة على المواطنين بالنسبة لهذه القوانين والاوامر .

ثالثاً : اذا ما وقفت الحكومة موقفــاً تتحدى به تحدياً صريحــاً متعمداً نصوص القرآن فان هذا الموقف يعتـــبر «كفراً بواحــاً» ، الامر الذي يستوجب نزع السلطة من يدها واسقاطها .

رابعــاً : ان نزع السلطة من يـــد الحكومة يجب ألا يتم عن طريق ثورة مسلحة من جانب أقلية من المجتمع ، لأن رسول الله قد حذرنا من اللجوء لهذه الوسيلة فقال : « من حمل علينا السلاح فليس منا [1] » .

---

١ – رواه البخاري ومسلم عن عبدالله بن عمر وعن ابي هريرة .

وقال : « من سلّ علينا السيف فليس منا [1] » .

يتضح من ذلك ان رسول الله قد أمر المسلمين بأن يرفضوا تنفيذ أوامر الحكومة التي تتنافى مع نصوص الشريعة ، وأن يخلعوا الحكومة اذا بلغ عملها درجة الكفر . ولكن تمشياً مع مبدأ وحدة الامة الذي اكده القرآن والسنة وحضاً على ضرورة المحافظة عليه لا يمكن ان يترك لكل فرد من الافراد تعيين الوضع الذي تصبح فيه طاعة الامير باطلة المفعول من حيث هي واجب ديني وقومي . ان مثل هذا الحكم لا يمكن ان يصدر الا عن المجتمع كله أو عن ممثليه الشرعيين .

وهنا قد يرى البعض ان السلطة التي من حقها اصدار مثل هذا القرار هي مجلس الشورى . ولكننا اذا أخذنا بهذا الرأي اصطدمنا مرة أخرى بالصعوبة التي مر ذكرها من قبل ، وهي ان الخلاف في الرأي بين المجلس والامير قد يؤدي الى ازمات لا يمكن حلها الا باللجوء الى تحكيم محايد من قبل محكمة عليا : خاصة بشؤون الدستور . ولقد ذكرت في الفصل السابق انه من واجب هذه المحكمة ان تبطل مفعول أي قانون او لائحة ادارية تتعارض مع الشريعة ، واضيف هنا انه يجب ان يدخل في نطاق اختصاص هذه المحكمة ان تأمر باجراء استفتاء عام على خلع الامير في حالة قيام الدعوى عليه بأنه يسلك في حكمه سلوكاً يتعمد

---

١ – رواه مسلم عن سلمة بن الاكوع .

فيه مخالفة نصوص الشريعة وأسفرت محاكمته امام البرلمان عن إدانته في هذه المهمة . فاذا ما أظهرت نتيجة الاستفتاء أن أكثرية الامة قد صوتت ضد الامير فلا بد أن يعتبر معزولاً من منصبه ، الأمر الذي يسقط بالتالي عن الأمة حقوق البيعة وواجب الولاء له . أما اذا منع الامير الأمة جوراً من لجوئها الى الاستفتاء ، فان على المحكمة العليا أن تعلن عزله من نفسها لأنه – بموجب قول صاحب الرسالة – « لا طاعة في معصية » ، ويعلن ايضاً بأن الأمة قد أحلّت من بيعته .

وعلى هذا فان حق المواطنين في الاشراف على نشاط الحكومة ، ونقد تصرفاتها وإسقاطها إذا لزم الأمر ، يجب الا يفهم البتة على أنه حق الانتقاض المسلح على الحكومة من قبل شخص أو جماعة من الاشخاص ، هذا الحق الذي لا وجود له في الاسلام في الواقع . ان الوسيلة الوحيدة لاقصاء الحكومة الاسلامية عن السلطة وإسقاطها – بالحسنى إذا أمكن ، وبالقوة إذا دعت الضرورة – هو عن طريق حكم علني يصدر من قبل أكثرية الأمة او ، اذا منعت من ذلك ، عن طريق حكم من قبل المحكمة العليا .

حرية الرأي

إن واجب المواطن المسلم في أن يمارس حقه في النقد

وان يقف بشجاعة الى جانب الحق والعدالة ، ليس مقصوراً فقط على موضوع إسقاط الحكومة (وهو أمر لا يحدث في العادة الا في أحوال نادرة كل الندرة) ، ولكن القرآن يطلب إلى المسلم أن يحارب المنكر حيثما وجده ، وأن يعتبر نفسه حامياً للعدالة مهما تخاذل عنها الناس . يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « والذي نفسي بيده ، لتأمرن بالمعروف وتنهونّ عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عذاباً من عنده، ثم لتدعنه ولا يستجاب لكم[1] » .

وعذاب الله اذا وقع قد لا يصيب الظالمين وحدهم ولكنه يشمل إلى جوارهم المجتمع كله لسكوته عن الظلم واغضائه عنه كما قال رسول الله : « كلا والله لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدي الظالم ولتأطرنه على الحق أطْراً ولتقصرنه على الحق قصراً ، أو ليضربن الله قلوب بعضكم على بعض[2] » . وان الناس « إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقابه[3] » . وفي رواية أخرى لهذا الحديث يروى عن النبي قوله : « ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصي ثم يقدرون على أن يغيروا ، ثم لا يغيرون ، الا يوشك أن يعمهم

١ — رواه الترمذي عن حذيفة بن اليمان .

٢ — رواه ابو داود عن عبدالله بن مسعود .

٣ — رواه ابو داود عن ابي بكر الصديق .

الله بعقاب [1] » .

وعلى هذا فان مصالح المجتمع تتطلب من جميع أفراده ان يتعاونوا على النهوض بالمستوى الخلقي والاجتماعي للأمة بكل الوسائل الممكنة . وقد حذرهم الله من مغبة القعود عن اداء هذا الواجب فقال : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (سورة الرعد الآية ١١) . وأحب هنا ان يكون واضحاً في الأذهان ان ارتباط ظروف الناس المادية بمستواهم الخلقي قانون ثابت يعمل عمله في كلا الاتجاهين ، ففي الوقت الذي يؤدي فيه التماسك الخلقي مع طول الوقت إلى ترامي نفوذ الأمة السياسي وتعاظم نهضتها المادية ، فان التفسخ الخلقي لا بد أن يؤدي في النهاية الى الانحلال الاجتماعي والاقتصادي والسياسي معاً .

ولا يمكن أن يتحقق أي تغير صالح في حياة أمة من الأمم — أعني أي اتجاه نحو النهضة الاخلاقية والاجتماعية — إلا اذا أدرك المجتمع كله أهمية هذا التغير وحاجته اليه ، وبناء على ذلك فان من واجب كل مفكر مسلم ان يضع محيطه الاجتماعي موضع الدراسة المستمرة والنقد الذي لا يفتر ، وان يقدم ما قد وصل اليه من افكار ونظم جديدة لخدمة الصالح العام . يقول الرسول : « لا حد إلا في اثنين ، رجل آتاه الله مالاً فسلطه على هلكته في الحق ، ورجل

---

١ — رواه ابو داود عن ابي بكر .

آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها . »[1]

بيد أن واجب النقد والنصيحة – وهو واجب بالغ الاهمية لا يتحقق بدونه الحصول على نمو سليم للوعي الشعبي بمعناه الاسلامي – لا يستنفد القيام به كل الالتزامات المفروضة على الفرد تجاه الامة . لقد رأينا ان الحياة الاسلامية الحقيقية تتطلب اجتهاداً مستمراً في كافة المسائل التي لم تحددها الشريعة بنصوص ظاهرة في القرآن أو في السنة . وحرية الاجتهاد هذه تصبح واجباً دينياً واجتماعياً ، إذا ما دعت الحاجة الى بحث عام لأمر من الامور الشعبية . وهذا يعني ان على قادة الفكر في المجتمع الاسلامي ان يتقدموا بما قد يصلون اليه من نظريات وأفكار جديدة يمكن ان تؤدي بالمجتمع الى النهضة والتقدم ، وان يبثوا هذه الافكار ويدعوا لها بين الجماهير . ولهذا فان حق التعبير الحر عن الآراء ، سواء بالكتابة أو الخطابة ، من الحقوق الأساسية المسلّم بها للمواطنين في الدولة الاسلامية .

ولكن يجب ان يكون مفهوماً ان حرية الرأي (هذه الحرية التي تشمل حرية الصحافة بطبيعة الحال) لا يجب ان تستخدم للتحريض على الاستخفاف بالشريعة أو نبذها ، أو لإثارة الشعب ضد الحكومة القائمة ، أو للدعوة إلى الرذيلة أو للاستهتار بالآداب العامة .

---

١ – رواه البخاري ومسلم عن ابن مسعود .

حماية المواطنين

لقد رأينا ان على المسلم ان يضع مصالحه الخاصة في خدمة الدولة الاسلامية ، وهو مطالَب بذلك لا من الناحية الشرعية فحسب ولكن من الناحية الأدبية أيضاً ، وذلك باعتبار ان هذه الدولة تمثل « خلافة الله في الارض » ، تنفذ شريعته وتمضي وصاياه .

ولكن لا شك في ان حق الدولة في مطالبة رعاياها بالطاعة والولاء ليس حقاً من جانب واحد ، أي أن العلاقة بين الدولة والمواطن ليست مقصورة على واجبات معينة ينبغي على المواطن أداؤها للدولة فحسب ، أو على بعض الحريات والحقوق التي تكفلها له الدولة ، كحرية الرأي وحق انتخاب الحكومة وإسقاطها من الحكم . ولكن لا بد ايضاً من تحديد واجبات معينة ينبغي على الدولة أداؤها لرعاياها .

وهكذا فان واجب المواطنين في ان يؤدوا الخدمة العسكرية يقابله حقهم على الدولة في ان تشملهم بالحماية من العدوان ، سواء جاء من الداخل أو الخارج . وواجب المواطنين في ان يوقروا الحكومة القائمة وان يخضعوا لها ، يقابله حقهم على الدولة في ان تبسط حمايتها على أرواحهم وممتلكاتهم وعرضهم في كل ظروف الحياة المدنية ، وذلك تمشياً مع المبادئ التي أعلنها الرسول صلى الله عليه وسلم

من على عرفات في خطبته المشهورة التي القــاها في حجة الوداع : « ان دماءكم واموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا . » [1] وقال في مناسبة أخرى : « كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه . » [2]

ان ما تضمنته هذه الاحاديث واشباهها وما نص عليه القرآن في هذا الموضوع يتطلب ان ينص صراحة في دستور الدولة الاسلامية على ان أنفس المواطنين وممتلكاتهم مصونة يجب الا تغتصب او يعتدى عليها ، وانه لا يجوز حرمان اي مواطن من حق الحيــاة او من حريته الشخصية او مصادرة ممتلكاته الا في حدود القانون .

ان الحماية الواجبة على الدولة للمواطنين ليست مقصورة على مظاهر الحياة الملموسة كالاشخاص والممتلكات ، ولكنها يجب ان تشمل كذلك كرامة الفرد وشرفه وحرمة بيته . يقول الله عز وجل : « ويلٌ لكل همزة لمزة » (سورة الهمزة : الآية ١) ، ويقول « يا ايها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن ان بعض الظن إثم ، ولا تجسّسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً » (سورة الحجرات الآية ١٢) . وعلى هدي هذه التوجيهات السماوية الحكيمة كان الرسول يعلم اصحابه مكارم الاخــلاق ويقول لهم : « اياكم والظن ، فان الظن أكذب الحديث ، ولا تجسسوا ولا

١ — رواه مسلم عن جابر بن عبد الله .

٢ — رواه مسلم عن ابي هريرة .

تحسسوا . » [1] وقال : « لا تؤذوا المسلمين ولا تعيروا ولا تتبعوا عوراتهم ، فانه من يتبع عورة أخيه المسلم يتبع الله عورته . » [2] وأخيراً : ان الامير اذا ابتغى الريبة في الناس افسدهم . » [3]

فاذا تأملنا الاحاديث الآنف ذكرها مضافاً اليها الامر القرآني الصريح : « يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها » (سورة النور : الآية ٢٧) ، تبين لنا انه من الضرورة بمكان ان يتضمن دستور الدولة الاسلامية مادة تنص على حماية كرامة المواطنين من العبث والعدوان الاخلاقي ، واحترام حرمة بيوتهم وصيانة شرفهم وعرضهم ، وتمنع الحكومة نفسها من القيام بأي عمل اداري يخالف هذا الضمان الجوهري .

وعلى هذا فان وضع أي مواطن — باستثناء هؤلاء الذين سبق الحكم عليهم في تهم خطيرة — تحت رقابة الشرطة السرية أمر لا يجب ان يكون له وجود في دولة اسلامية ، كما ان الاعتقال لمجرد الشبهة سيكون نقضاً واضحاً لمبادىء الدستور ، والسجن او التوقيف بدون سابق محاكمة وصدور حكم بالادانة من المحكمة يعتبر خرقاً صريحاً لمبدأ الحرية

---

١ — رواه مالك بن انس عن ابي هريرة ، كما روى هذا الحديث بروايات متشابهة كل من البخاري ومسلم في صحيحيهما وابو داود في سننه .

٢ — رواه الترمذي عن عبد الله بن عمر .

٣ — رواه ابو داود عن ابي أمامة .

الشخصية وهو المبدأ الذي نصت عليه بجلاء نصوص القرآن والسنة .

التعليم اجباري وبالمجان

إن واجب المواطن وحقه في ان يراقب نشاط الحكومة بكل انتباه ، لا يمكن ان يتم إلا بافساح المجال لحرية الرأي وحرية التعبير عنها ، وهما أمران كفلهما الإسلام لكل الراشدين من أفراد المجتمع . ولكن هذا الحق الذي يسمح للفرد بأن يعبر عن أفكاره بحرية تامة ليست له قيمة تذكر – ويكاد أن يكون ضاراً بمصالح المجتمع – إذا لم تكن آراؤه منبثقة عن إدراك صحيح وتفكير سليم ، وهما أمران لا يتحققان بدون توفر الثقافة الصحيحة لدى الفرد. وعلى هذا فانه حق للمواطنين وواجب على الحكومة ان توجد نظاماً للتعليم ييسر تحصيله على كل رجل وامرأة في البلاد . والقرآن والسنة يفيضان بأحكام تحض المسلمين على طلب العلم بكل وسيلة ممكنة . وقد أوضح الرسول أهمية العلم في كثير من الأحاديث كقوله : « من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له به طريقاً إلى الجنة . »[1]
« ان فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على

[1] رواه مسلم عن ابي هريرة .

سائر الكواكب . »[1] ثم ذهب إلى أبعد من ذلك فقال: « فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم . »[2] وأخيراً نص على طلب العلم وجعله حكماً شرعياً فقال : « طلب العلم فريضة على كل مسلم . »[3]

وعلى هـــذا فان الدولة التي وجدت لتحقيق أهداف الإسلام وقامت على أساس ان تجعل الشريعة الإسلاميـــة القانون السائد في البلاد ، لا بد ان تجعل التعليم لا ميسوراً فحسب ، ولكن اجبارياً على كل مسلم ومسلمة . ولما كان من الأهداف الأساسية لمثل هذه الدولة ان تيسر لرعاياها من غير المسلمين كل ضرورات الحياة ، فان التعليم كذلك لا بد أن يكون اجبارياً وبالمجان لكل أفراد المجتمع بغض النظر عن معتقداتهم الدينية .

الضمان الاقتصادي

واخيراً لكي تبرر الدولة حقها في المطالبة بطاعة الرعية وولائها ، فان عليها ان تضطلع بعبء العمل على تحقيق السعادة الدنيوية لهم ، أي أن من واجبها ان تمدهم بالوسائل الاقتصادية الضرورية لتوفير الرفاه المـــادي لهم وصيانة

---

١ رواه الترمذي وابو داود وأحمد بن حنبل عن ابي الدرداء.
٢ رواه الترمذي عن ابي امامة الباهلي .
٣ رواه ابن ماجة عن انس .

كرامتهم . وليس هناك شيء يمكن له ان يوضح هـذا المعنى ويؤكده كحديث صاحب الرسالة :

« الا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته ، فالامام الذي على الناس راع ، وهو مسؤول عن رعيته ، والرجل راع على اهل بيته وهو مسؤول عن رعيته ، والمرأة راعية على اهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم ، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه ، ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته . »[1]

ولعل القارىء قد لاحظ في هذا الحديث ان مسؤولية الحكومة نحو المواطنين قد وضعت عـلى قدم المساواة مع مسؤولية الأب والأم نحو اولادهما . فكما ان الأب «راع» مكلف شرعاً وخلقاً بأن يؤمن المعيشة لاسرته ، فان الحكومة مكلفة كذلك تجاه المجتمع الذي تسوس اموره ، وعليها أن تسعى لتأمين مستوى المعيشة لكل مواطن ، هذا المستوى الذي لا يهبط به دون حد عادل .

لا ريب في ان الاسلام قد اوضح بأن حياة البشر ليست قائمة علي المظهر المادي لها فحسب ، وان القيم النهائية للحياة روحية في طبيعتها ، ولكن على الرغم من ذلك فانه لا يحق للمسلمين ان ينظروا الى الحقائق والقيم الروحية على أنها

[1] رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر .

اشياء منفصلة عن المظاهر المادية للحياة الانسانية . ان الاسلام يطالب بايجاد المجتمع الصالح لا في نظرته الخلقية للحياة فحسب ، ولكن في مظاهر العمل كذلك ، مجتمع لا يوفر المطالب الروحية وحدها لافراده ، ولكن يوفر حاجاتهم المعاشية ايضاً . وعلى هذا فانه لكي تكون الدولة اسلامية بالمعنى الكامل لا بد ان تنظم امور المجتمع بطريقة تتيح لكل فرد رجلاً كان او امرأة ان يستمتع بالحد الادنى للرفاهية على الأقل ، هذا الحد الذي بدونه لا يمكن ان توجد كرامة انسانية ولا حرية حقيقية ولا نهضة روحية على الاطلاق .

ان هذا لا يعني بطبيعة الحال ان على الدولة ان تضمن العيش الرغيد والحياة الهانئة الخالية من الهموم لكل رعاياها ، بل يعني فقط ، اولاً ، انه لا يجب أن يقوم في الدولة الاسلامية ذلك النوع من الفقر المذل الساحق للروح البشرية جنباً الى جنب مع الغنى والثراء ، ثانياً ان على الدولة ان تسخر كافة امكانياتها لتأمين وسائل الحياة الكريمة لكل مواطن ، ثالثاً ، ان توجد الفرص للحصول على تلك الوسائل متكافئة لكل المواطنين ، والا يستمتع اشخاص بخفض العيش ولين الحياة على حساب الآخرين .

لقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً . » [1] وعلى هذا فان

---

١ رواه البخاري ومسلم عن ابي موسى .

التعاون المشترك في كل مظاهر الحيـاة غاية جوهرية من الغايات التي يستهدفها الاسلام ، ويستحيل على دولة ما ان تدعي لنفسها الصفة الاسلامية ما لم تنظم هذا التعاون بالوسائل القانونية وتتيح لرعاياها ان يعيشوا وفق تعاليم الشريعة التي نادى بها الرسول : « لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ، ولا تؤمنون حتى تحابوا . » [١] . ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء . » [٢] « لا يرحم الله من لا يرحم الناس . » [٣] . ثم حدد صور هذه الرحمة ووسائلها فقال : « أيما مسلم كسا مسلماً ثوباً على عري كساه الله من خضر الجنة ، وأيما مسلم أطعم مسلماً على جوع أطعمه الله من ثمار الجنة ، وأيما مسلم سقى مسلماً على ظمأ سقاه الله من الرحيق المختوم . » [٤] وأخيراً : « ليس المؤمن بالذي يشبع وجاره يجوع الى جنبه . » [٥]

ولكي لا يستقر في اذهان أتباعه انه ينتدبهم لفعل الخيرات بصفاتهم الفردية أكد الرسول على المظهر الاجتماعي للتعاون فقال : « المؤمنون كرجل واحد ، ان اشتكت عينه اشتكى

---

١ رواه مسلم عن أبي هريرة .
٢ رواه الترمذي وأبو داود عن عبد الله بن عمرو .
٣ رواه البخاري عن جرير ومسلم بن عبد الله .
٤ رواه الترمذي وأبو داود عن أبي سعيد الخدري .
٥ رواه البيهقي عن ابن عباس .

كله ، وان كان اشتكى رأسه اشتكى كله . »[1] « ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد ، إذا اشتكى عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر وبالحمى . »[2]

ان هذا هو أعمق الدروس الاجتماعية في الإسلام وأبلغها عظة ، إذ لا يمكن ان تكون هنـــاك سعادة أو قوة في مجتمع يقاسي فريق من ابنائه ألواناً من البؤس والحرمان بينما يملك الآخرون أكثر مما هم في حاجة اليه . فإذا تعرض المجتمع كله لحرمان ما بسبب ظروف استثنائية طارئة (كما حدث للمجتمع الاسلامي في فجر الاسلام) فان هـــذا الحرمان قد يكون مصدر قوة روحية هائلة للمجتمع تؤدي به الى النهوض والرفعة في المستقبل . ولكن اذا كانت مصادر الثروة موزعة توزيعاً لا عدالة فيـــه بحيث يتمتع البعض بعيش رغيد بينما تناضل الاكثرية بكل قواها للحصول على قوتها الضروري ، فان الفقر يصبح هنا من ألد أعداء التقدم الروحي ، وقد يدفع — كما دفع أمماً بأسرها — إلى الزيغ والانحراف عن طريق الله والارتماء في أحضان المادية المدمرة للروح . ولعل هذا هو السر الكامن وراء تحذير الرسول : « كاد الفقر ان يكون كفراً . »[3]

ان وجود الفقر في مجتمع إلى جانب الثراء قمين بأن

---

١ رواه مسلم عن نعمان بن بشير .

٢ رواه البخاري ومسلم عن نعمان بن بشير .

٣ الجامع الصغير للسيوطي .

يقضي قضاء مبرماً على روابط الأخوة وعواطف التراحم بين الناس ، هذه الاخوة التي يتوقف قيـــام الإسلام او سقوطه عــــلى وجودها . يقول الرسول « والذي نفسي بيده ، لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه . »[1]
وبناء على هذا فان على الدولة الاسلامية ان تحقق العدالة الاقتصادية بين أفراد المجتمع وان تتيـــح لكل مواطن — رجلاً كان أو امرأة او طفلاً — أن يجـــد ما يكفيه من المأكل والملبس . وان يجد العلاج إذا مرض ، وان يجد مأوى لائقاً يؤويه .

وتمشياً مع ما يتطلبه تحقيق هذه الغاية فان دستور الدولة الإسلامية يجب أن يتضمن نصاً يؤكد حق كل مواطن : أولاً : في الحصول على عمل مدرّ مثمر ما دام الشخص صحيح الجسد قادراً على العمل ، ثانياً : في الحصول على التدريب اللازم — على نفقة الحكومة إذا اقتضى الأمر — على العمل اللائق به ، ثالثاً : في الحصول عــــلى العلاج المجاني في حالة المرض ، رابعاً : في الحصول على الغذاء الكافي والملبس والمأوى في حالة العجز عن الكسب بسبب المرض أو الترمّـــل أو الكهولة أو صغر السن أو البطالة أو لأية أسباب خارجة عن إرادة الفرد .

إن وجود مثل هذا النص الدستوري لا بد ان يستلزم إيجاد نظام شامل للضمان الاجتماعي يمول عن طريق فرض

١ رواه البخاري ومسلم عن انس : ورواه أيضاً النسائي واحمد بن حنبل .

ضرائب تشمل طبقة الأغنياء الموسرين ، وذلك تنفيذاً لوصية الرسول من أنها « تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم . »[1]
فاذا وفت الزكاة الشرعية بما تتطلبه الحاجة فيها ونعمت، وإلا فلتفرض ضرائب إضافية أخرى بموجب قوله صلى الله عليه وسلم : « إن في المال لحقاً سواء الزكاة . »[2]

قد يظن بعض القراء ان مثل هـذا المشروع للضمان الاجتماعي إنما هو من بدع القرن العشرين . ولكنني أحب أن ألفت النظر إلى أن هذا النظام كان مطبقاً على أوسع نطاق قبل أن يخترع له هذا الاسم الحديث بقرون عديدة، بل حتى قبل ان تظهر الحضارة الصناعية الحديثة الحاجة اليه ، وكان ذلك في زمن الدولة الإسلامية في عهـود الخلفاء الراشدين .

لقد كان عمر بن الخطاب هو الذي أسس في عام ٢٠ للهجرة إدارة حكومية خاصة اطلق عليها اسم الديوان ، وكان من مهمة الديوان ان يجري احصاء للسكان في فترات منتظمة ، وعلى أساس هذا الاحصاء كانت الدولة تدفع رواتب للفئات الآتية من الشعب : الأشخاص الذين كانوا أول من كافح في سبيل الاسلام في حياة صاحب الرسالة ومنهم امهات المؤمنين ومن شهد غزوة بدر، والمهاجرون الأولون ومن اليهم ، والأرامل واليتامى ، وكل من لا يستطيع اعالة نفسه من

---

١ رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عباس .

٢ رواه الترمذي وابن ماجة .

الكهول والمرضى . ومن ثم بدأ عمر يدفع اعانة مالية منتظمة عن الاطفال منذ المولد حتى بلوغ سن الرشد يدفعها لآبائهم او من يتولون رعايتهم ، وذلك على أساس انهم عاجزون عن اعالة أنفسهم . وقد قال عمر أكثر من مرة في العام السابق لوفاته : « والله لئن بقيت ليأتين الراعي بجبل صنعاء حظه من هذا المال وهو في مكانه . » [1]

ولقد ذهب عمر بما عرف عنه من الشغف بالاساليب العملية الى اجراء التجارب على ثلاثين شخصاً بقصد معرفة الحد الادنى لحاجة الفرد العادي من الطعام ، وبعد انتهاء التجربة أصدر عمر أمراً يفرض لكل رجل وامرأة في البلاد (بالاضافة الى ما قد يتلقونه من المعونة المالية) جراية شهرية من القمح تتيح للفرد وجبتين كاملتين كل يوم .

ولكن قبل أن يتم عمر رضي الله عنه مشروعه العظيم للضمان الاجتماعي عاجلته المنية بطعنة خنجر من قاتل أثيم ، ولم يكن لدى من خلفوه سداد في الرأي ولا كفاءة في الادارة بحيث ينمو العمل الذي بدأه . وهنا – كما في كثير من مراحل التاريخ الاسلامي – انتهت بداية رائعة الى التردي في مهاوي الغفلة والنسيان . وكان في ذلك خسارة عظيمة لا تعوض للاسلام وللتطور الاجتماعي الذي ينشده المسلمون .

---

١ – راجع طبقات ابن سعد : القسم الاول من الجزء الثالث ص٢١٣–٢١٧ .
٢ – « « « « « « « « « « ٢١٩–٢٢٠ .

وبعد ، أفليس من واجبنا نحن وبين يدينا اليوم تجارب وخبرات ثلاثة عشر قرناً – أن نفيق من غفلتنا وأن ننفض عن كواهلنا هذا الاهمال المشين ، وأن نتمم العمل الذي بدأه عمر ؟

ولعل من خير ما نختتم به هذا الفصل هو حديث الرسول : « ان الله تعالى يقول يوم القيامة : يا ابن آدم ! مرضتُ فلم تعدني . قال : يا رب ، كيف اعودك وأنت رب العالمين ! قال أما علمتَ أن عبدي فلاناً قد مرض فلم تعده ؟ أما علمت انك لو عدته لوجدتني عنده ؟ يا ابن آدم ! استطعمتك فلم تطعمني . قال : يا رب ، كيف اطعمك وأنت رب العالمين ؟ قال : أما علمت انه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه ؟ اما علمتَ انك لو اطعمته لوجدت ذلك عندي ؟ يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني . قال : يا رب ، كيف أسقيك وأنت رب العالمين ؟ قال : استسقاك عبدي فلان فلم تسقه ، أما علمت انك لو سقيته وجدت ذلك عني ؟ » [1]

---

١ – رواه مسلم عن أبي هريرة .

٦

الخاتمة

عقبات في طريقنا

هنا ينتهي بحثنا عن المبادىء الشرعية التي لا بد ان تجد مجالاً للتعبير عن نفسها في دستور دولة تكون اسلامية لا من حيث الإثم وحسب ولكن من حيث الحقيقة والواقع .

ولا مراء في ان مثـــل هذا البحث المجرد للاجراءات والوسائل التي يجب ان يتم بها تنظيم الدولة الاسلامية لا يمكن ان تلتمس به كل غايات الاسلام . ذلك بأن الاسلام أكبر من ان يكون مجرد نظام سياسي . انه منهاج كامل للعقيدة والقيم الاخلاقية ، انه نظرية اجتماعية شاملة ، ودعوة الى الاستقامة والاعتـــدال في كل الأمور الشخصية والشعبية .

انه ايديولوجية تامة تعتبر كل مظاهر الحياة، الأدبية منها والمادية، الروحية والعقلية، الفردية والاجتماعية كلاً لا يتجزأ.

ولكن لما كانت ايديولوجية الاسلام تامة مستقلة بذاتها عن سواها، فان معتنقيها لا يمكن ان يعيشوا حياة اسلامية صحيحة بمجرد اعتناقهم لعقائد الاسلام، بل عليهم أكثر من ذلك. إذا كان المسؤولون لا يرتضون أن يظل الاسلام مجرد كلمة فارغة، ليس لها أثر واقعي في الحياة، فان عليهم ان يوفقوا بين مظاهر سلوكهم وبين مطالب العقيدة التي يعتنقونها. ومثل هذا التوفيق التام بين الايمان والعمل لا يمكن ان يتحقق ما لم يخضع المجتمع كله للقوانين الاجتماعية والاقتصادية التي شرعها الاسلام. وهكذا، لا يمكن لأهداف الاسلام وغاياته ان تؤتي ثمارها المرجوة، إلا في ظل دولة ايديولوجية مستقلة قائمة على مبادىء الاسلام ولها كل صلاحيات الحكومة التشريعية والاجهزة التنفيذية.

وفي عالم كهذا الذي نعيش فيه والذي تحكم أغلب أقطاره عقائد قومية أو عنصرية أو ثقافية محضة، فان المفهوم السائد عن الدولة الاسلامية لا يتفق اطلاقاً مع ما يعتبره أكثرية الناس «عصرياً» مرغوباً فيه، بحيث أصبحت الدعوة إلى دولة تقوم على أساس فكرة دينية تواجه كل يوم بمعارضة عنيدة من كثير من الناس، والسبب في ذلك ان الناس قد اعتادوا النظر إلى الروابط العنصرية والاواصر التاريخية على أساس انها القاعدة الوحيدة لبناء القوميات والدول.

أما نحن المسلمين ، فنرى في الأمة الأيديولوجية – أي الأمة التي لأفرادها وجهة نظر مشتركة في مقاصد الحياة وميزان مشترك للقيم الأدبية – أرقى صور القومية التي يمكن للانسانية ان تنشدها . اننا نؤمن بذلك ليس لأننا مقتنعون بأن فكرتنا الخاصة وهي الإسلام شريعة من قبل الله عز وجل فحسب ، ولكن لأن منطقنا قد هدانا إلى ان المجتمع القائم بنيانه على أساس فكري مشترك ، مجتمع يعطي صورة للحياة البشرية أكمل وأتم من ذلك المجتمع الذي يقوم على أساس من العنصر أو اللغة أو الموضع الجغرافي .

على اننا لا يجب ان نهوّن من خطر الصعاب التي سوف تعترض طريقنا إذا ما عقدنا العزم على ان نعطي لمجتمعنا الجوهر والمظهر الذي أراده الإسلام . ذلك بأنه ليس من اليسير ان نحصل على مجتمع اسلامي بالمعنى الصحيح بعد مضي قرون طوال من الانحطاط والعبودية انهكت قوى الشعوب الإسلامية وقضت على الروح المعنوية في مجتمعاتهم . ففي عصور الانحطاط السياسي فقد المسلمون الكثير من الثقة في أنفسهم وفي ميراثهم الثقافي معاً ، حتى أصبح من العسير على كثير منهم في الوقت الحاضر ان يتخلصوا من سيطرة المفاهيم الغربية عن « الدولة » و « الأمة » عليهم ، وان يستبدلوا بها المفاهيم الإسلامية لهذه المصطلحات . انهم يقتفون أثر الغرب – عمياناً – في اسلوب التفكير ، وذلك عن

ظن ساذج منهم بأن كل شيء يأتي من الغرب لا بد ان يكون عصرياً « من آخر طراز » وانه يلبي حاجات العصر أكثر من أي شيء يمكن للمسلمين أن يصنعوه بأنفسهم. لقد أفضى بهم هذا الاعتقاد إلى تطبيق المفاهيم الغربية من غير تحرز على كل ما يجري في مجتمعاتهم.

ومن ناحية أخرى يصر كثير من أنصار المحافظة على القديم من المسلمين فيما يقولون وما يفعلون على ضرورة العض بالنواجذ على كل التقاليد القديمة، وبالتالي يعارضون في تطوير مجتمعهم نحو الاسلوب الغربي، فيقيمون هذه المعارضة لا على أساس القيم الحقيقية للاسلام، ولكن على الاعراف والعادات الاجتماعية التي ثبتت على صورتها الحالية بعد مرورها خلال عصور الانحطاط. وهكذا تعمل عقولهم على أساس الظن بأن الاسلام واعراف المسلمين هما شيء واحد لا يتجزأ (وهو ظن يدرك كل من كانت عنده مسكة من عقل انه ظن زائف مفرط في الخطأ)، فهم يرون في أية حركة قد يشتم من ورائها انحراف ولو يسير عن هذه الأعراف والتقاليد « حركة معادية للاسلام »، سواء كان لهذا الانحراف صلة بعاداتنا الاجتماعية أو بمشاكل الدولة والحكومة، وبناء على ذلك يظن هؤلاء المحافظون انه يجب على الدولة الاسلامية إذا قامت ان تقر كل الأوضاع الاجتماعية التي كنا نعيش في ظلها وان تمنحها صفة الدوام والخلود. وبمعنى آخر، فان هذه العناصر

الجامدة ترى ان بقاء الاسلام بذاته يتطلب المحافظة على نفس الاحوال التي تجعل من المستحيل على مسلمي اليوم- بسبب الجمود العقيم الذي تلتزمه هذه الفئة – ان يعيشوا وفق تعاليم الاسلام .

ان القارىء ولا شك متفق معي على ان هـــذا منطق خاطىء وباطل ، ولكن على الرغم من بطلان ظنون هؤلاء المحافظين وتهافت اسانيدهم فانها تشكل القاعدة التي يدور عليها تفكيرهم . اما رفضهم الاعتراف بضرورة اي تغيير في مفاهيمنا وعاداتنا الاجتماعية فقد ادى بالكثير من المسلمين رجالاً ونساء الى أن يقتفوا اثر الغرب اقتفاء اعمى في كل شيء ، وان اصرارهم الجامد على ان تكون الدولة الاسلامية الحديثة نسخة مطابقة « لسابقاتها » التاريخية القديمة لا بد وان يصور فكرة الدولة الاسلامية نفسها في اذهان الناس بصورة سخيفة مستهجنة .

بالاضافة الى هذه الصعوبات الناجمة عن اضمحلالنا الثقافي والركود الذي تعرّض له تفكير المسلمين خلال قرون طويلة ، فان اي محاولة لتنظيم حياتنا من جديد على اساس الفكرة الاسلامية الاصيلة تثير الكثير من المخاوف والشكوك عند الشعوب التي لا تدين بالاسلام ، وتدفعها الى وضع كل العراقيل الممكنة – بصورة مباشرة او غير مباشرة – في طريقنا نحو هذه الغاية .

فمنذ الحروب الصليبية والاسلام يُعرَض عرضاً سيئاً لا

تخلو من حيف واجحاف على انظار الغرب ، حتى اصبحت الريبة – بل الكراهية احياناً – لكل ما يتعلق بالاسلام جزءاً تقليدياً من تراث الغرب الفكري .

ان الغربيين لا يرون في تعاليم الاسلام انكـــاراً لكثير من معتقداتهم الدينية فحسب ولكنهم ينظرون اليه على انه خطر سياسي ايضاً . وتحت تأثير الذكريات التاريخية المتعلقة بالحروب التي التحم فيها العالم الاسلامي مع اوروبا خلال القرون ؛ ينسب الغربيون للاسلام تهمة عدائه لكل ما هو غير مسلم ، ولهذا يخشون ان يؤدي بعث الروح الاسلامية من جديد الى ايقاظ القوة الغافية في العالم الاسلامي بحيث تدفعه الى القيام بمغامرات عدوانية على الغرب . وكيما يدرأ الغربيون هذا الخطر المحتمل فانهم يبذلون كل ما في وسعهم للحيلولة دون بعث القوة السياسية للمسلمين ومنع الاسلام من احتلال المكانة التي كان يحتلها في السابق في حياة المسلمين الاجتماعية والثقافية .

اما وسائل الغربيين في هذه الحملة فليست مقصورة على الميدان السياسي فحسب ، ولكنها تمتــد فتشمل الجانب الثقافي كذلك . وعن طريق المدارس الغربية في العـــالم الاسلامي – وعن طريق المدارس الوطنية للمسلمين التي تقوم مناهجها على اساس من اساليب الغرب التربوية – تبذر بذور التشكيك في الاسلام كنظرية اجتماعيـــة بطريقة منظمة رتيبة في عقول الاجيال الصاعدة من شباب المسلمين

فتياناً وفتيات . والسلاح الرئيسي الذي تستخدمه هذة الحملة في تشويهها للاسلام كعقيدة ونظام هو ما تقدمه ــ من حيث لا تدري ــ هذه الفئة الجامدة من المسلمين التي سبقت الاشارة اليها . فانها باصرارها على ان تقوم الدولة الاسلامية المعاصرة على نفس القوالب السياسية التي وجدت في عصور الاسلام الأولى (وهو اصرار متهافت ليس هناك ما يؤيده لا في القرآن ولا في السنة) تجعل من المستحيل على كثير من أفراد الطبقة المثقفة من المسلمين ان يقبلوا الفكرة القائلة بأن الشريعة منهاج عملي لحاجاتنا السياسية في العصر الحاضر، وقد صور هؤلاء المحافظون الجامدون فكرة الجهاد في الاسلام على انه وسيلة للتوسع العدواني على الاقطار الاخرى (وهي صورة تتناقض تناقضاً صريحاً مع كل النصوص الواردة في القرآن عنها) ، وهم بتصويرهم هذا قد بذروا بذور الخوف والهلع في قلوب الشعوب الاخرى ، كما ملأوا قلوب كثير من المسلمين الورعين بالاشمئزاز لما يتضمنه مثل هذا التصوير من الظلم . ثم بزعمهم (دون أي سند من الكتاب أو السنة أيضاً) ان الشريعة تفرض على الدولة الاسلامية ان تميز في كل مظاهر الحياه الاجتماعية بين المواطن المسلم وغير المسلم بما يشمل في ذلك التمييز من إلحاق الضرر بالاقليات ، قد جعلوا من المستحيل على هذه الاقليات ان تتقبل برضى واطمئنان ان تصبح الدولة التي يعيشون على أرضها دولة تحكمها شريعة الاسلام .

وكيما تتم إزالة هذه المخاوف والظنون من أذهان شعوب العالم الاخرى على وجه العموم ، ومن أذهان الأقليات غير الاسلامية التي تعيش بين ظهرانينا بصفة خاصة ، لا بد لنا من ان نثبت ان النظام الاجتماعي والسياسي في الاسلام يستهدف المساواة والعدالة بين المواطنين جميعاً مسلمين كانوا أو غير مسلمين ، واننا خلال جهودنا لاقامة الدولة الإسلامية الحقيقية فاننا ـ نحن المسلمين ـ نعمل في ظل الاعتبارات الأخلاقية وحدها وبوحي منها فحسب .

إن من واجبنا ان نثبت للعالم كله اننا قد عقدنا العزم ، صادقين ، على أن نحقق قول الله عزّ وجل : « كنتم خير أمة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المكر وتؤمنون بالله » (سورة آل عمران : الآية ١١٠) . ان اهليتنا لهذه المكانة تتوقف على ما عندنا من الاستعداد للكفاح ، دائماً وفي جميع الأحوال والظروف ، لاقامة معالم العدل ومحاربة الظلم في كل صوره وبالنسبة لجميع الناس . وهذا سوف يستبعد من الأذهان كل احتمال في ان يجحف المجتمع الإسلامي الحقيقي بحقوق المواطنين من غير المسلمين .

أما الصعوبة التي أشرنا اليهـا والتي تواجهنا ، وهي الصعوبة التي وضعتها في طريقنا أفكار هذه الفئة الجامدة من المسلمين التي نصبت نفسها ـ دون أي حق ـ وصية على رسالة محمد صلى الله عليه وسلم والتي تطالب بالمحافظة

على الاشكال القديمة بالنسبة لطبيعة الدولة الاسلامية وأساليبها ، فلا يمكن ان تُجتاز إلا اذا عالجنا المبادىء السياسية التي جاء بها كل من القرآن والسنة بروح ابداعيـــة مجددة ، مستقلين في ذلك عن كل « السابقات التاريخيـــة » وكل النظائر التي سلمتها الينا الأجيال المتقدمة لهذه المبادىء .

ان علينا ان نثبت – على الرغم من معارضة الجامدين – ان شريعة الاسلام ليست مقصورة على مـــا تحويه بطون كتب الفقه المطولة التي شغلت نفسها بتفاصيل التفاصيل ، وليست هي موضوعاً لخطب الجمعة فحسب ، ولكنها منهاج حيّ يدفع بموكب الحياة البشرية الى الامام ، منهاج يسود نفسه ، مستقل كل الاستقلال عن كل التغيرات التاريخية ، ولهذا فهو قابل للتطبيق والعمل في كل العصور وفي كل الظروف ، منهاج سوف لا يعوق تطورنا الاجتماعي بـــل على العكس من ذلك سيساعدنا على التطور وسيجعل مجتمعنا الاسلامي اكثر المجتمعات في العالم نشاطاً وحيوية واعتماداً على نفسه .

الحاجة الى موسوعة تضم الاحكام الشرعية الاجتماعية

اني لا استطيع ان اختتم هـــذا الكتاب دون التعرض بكلمات قليلة الى مسألة مهمة .

لقد رأينا ان على الدولة الاسلامية ان تطبق احكـام الشريعة في البلاد التي تقع تحت سيطرتها .[1] ولكي تتحقق هذه الغاية فلا بد لنا من الحصول على موسوعة مختصرة سهلة الفهم تضم كافة الاحكام الشرعية الاجتماعية المنصوص عليها في القرآن والسنة . ولكن حتى يومنا هذا لم تجمع تلك الاحكام بتمامها وتقدم للامة الاسلامية من غـير ان تضاف اليها ما اهتدي اليه عن طريق البحوث الفقهية .

فبدلا من ان تقدّم الشريعة الاسلامية للمسلمين في صورتها الحقيقية البسيطة الميسرة ، قدمت لهم في هيئة بنيان هائل متعدد الاوجه من الاستنتاجات والاستدلالات والاستنباطات والتأويلات المختلفة التي استحدثها العلماء والمدارس الفقهية المتنوعة منذ الف سنة مضت . وبالاضافة الى ان هـذه النتائج الاجتهادية كثيرة جداً ومعقدة ، فانها كثيراً ما يتناقض بعضها مع بعض في امور هامة . ان آراء الفقهاء فيما يجب ان تكون عليه غاية المسلم وكيفية سلوكه في الحياة بالنسبة للمسائل الاجتماعية والسياسية تختلف بين ما يراه — مثلا — فقيه سني على مذهب أبي حنيفة ، او مجتهد شيعي اثنا عشري ، او ثالث صوفي من احد المذاهب الصوفية . وهنا قد يتساءل المرء على أيّ من هذه المذاهب الفقهية المختلفة سيشاد القانون العام للدولة الاسلامية ؟

قد يرى البعض ان على كل قطر اسلامي ان يستخدم

---

[1] انظر الفصل الثالث ، باب « مبادىء موجهة » .

لهذه الغاية المذهب الفقهي الذي تعتنقه غالبية السكان ، أي انه في القطر الذي يشكل الاحناف فيه غالبية عظمى فان الفقه الحنفي يصبح القاعدة التي يقوم عليها القانون العام وفي القطر الذي تسكنه أغلبية شيعية يلعب الفقه الجعفري هذا الدور ، وهكذا دواليك . بيد ان هناك سببين على الاقل في غاية الأهمية يدفعان للاعتراض على هذا الرأي .

فمن ناحية ، ليس هناك مذهب واحد من المذاهب الفقهية القائمة اليوم يمكن أن يتلاءم مع حاجات العصر ومقتضياته ، وذلك باعتبار انها جميعاً من ثمرات الاجتهاد الذي تأثر بالاحوال السائدة في ازمنة تختلف كل الاختلاف عن زماننا هذا . ومن ناحيه اخرى فانه يستحيل على المرء ان يتصور كيف انه في دولة تنتسب للاسلام يمكن أن تطبق تعاليم المذهب الفقهي الذي يعتنقه فريق من المجتمع بغض النظر عن كون هذا الفريق يشكل أغلبية السكان على فريق آخر من المسلمين ضد رغبتهم . ولا شك في أن اجراء كهذا - يصبح به فريق من المسلمين اقلية بالمعنى السياسي - عدوان صارخ على مبدأ الاخوة والمساواة بين المسلمين .

وبناء على ذلك فانه لا بد للدولة الاسلامية من أن تكون تحت تصرفها موسوعة للأحكام الشرعية تحظى ، اولاً ، بموافقة جميع المواطنين المسلمين ورضاهم بغض النظر عن المذاهب الفقهية التي يعتنقونها ، وتبرز ، ثانياً ، الشريعة

الاسلامية بالصورة التي صورت عليها وهي صورة الثبات والخلود بحيث تبرهن على اهليتها للتطبيق في كل الأزمنة وتمشيها مع كل مراحل التطور العقلي والاجتماعي للانسان .

ان هذه الحاجة المزدوجة امر يشعر به كثير من المسلمين اليوم ، ومما يدل على هذا الشعور تلك المقترحات التي تثار في كل حين تطالب بأن تبذل الجهود للتوفيق بين المذاهب المختلفة « وتعديلها بحيث تتلاءم مع الفكر المعاصر والاحوال السائدة في العصر الحديث » . ولكنني اعتقد ان مثل هذه الجهود سوف لا تبوء بالفشل وحسب ، ولكنها قد تؤدي الى تطورات مؤسفة للغاية بالنسبة الى موقف المسلمين ازاء مشكلة الشريعة من حيث هي . واليك الأسباب كما اراها:

اولا : ان اي « توفيق » بين المذاهب الفقهية المختلفة — مهما كانت الحاجة تدعو اليه في الظاهر — لا يمكن ان ينتج لنا مجموعة احكام يتوفر فيها طابع البساطة بحيث تكون مفهومة لدى جماهير من المسلمين ، لأنها لن تكون الا محاولات مصطنعة لتنسيق الاحكام الفقهية الاستنباطية المتعددة ، وهو عمل سيعطينا — ان تم — فقهاً استنباطياً جديداً اعقد من الفقه الحالي بكثير .

ثانياً : ان محاولة التوفيق بين المذاهب سوف تعمل على استمرار الحيرة الموجودة الآن

في عقول كثير من المسلمين ، وهي الحيرة بين ما شرعه الله ورسوله (أي مـا نص عليه الشارع من أحكام في نصوص ظاهرة في القرآن والسنة) من ناحية ، وبين آراء العلماء المسلمين في هذه الأحكام من ناحية أخرى . وعلى هـذا فان تصورنا للشريعة سيصبح مرة أخرى متصلاً بأساليب التفكير التي سادت في عصور معينة من التـاريخ وتأثرت بالأحوال السائدة في تلك العصور .

ثالثاً : ان أية محاولة « لتعديل » الشريعة نفسها على ضوء الاحوال السائدة في هذا العصر كفيلة بأن تهدم البقية البـاقية من القداسة والخلود والثبات التي ينسبها المسلم للشريعة ؛ ذلك بأننا إذا سلمنا بأن التعديل ضروري الآن ، فلا بد ان يصبح ضرورياً كذلك بعد مضي عشرات من السنين عندما تتغير الأحوال والظروف ، وتصبح هناك ضرورات تقتضي اجراء تعديل بعد تعديل في الأزمنة المقبلة . فإذا نزلنا في كل مرة عند حكم هذه الضرورات فكيف نستطيع الزعم بعد ذلك بأن الشارع قد جعل من الشريعة نظاماً ابدياً لا يجب ان يمسه التغيير؟

أفلا يكون من الأنسب حينئذ أن نعترف
بأن الشريعة بدلاً من ان تكيف الحياة البشرية
لتتفق مع روحها ، فأنها تخضع هي لضرورات
هذه الحياة وتكيف نفسها لتتلاءم معها ،
وانها لذلك لا يمكن أن تكون شريعة السّهية ؟

ان حيرتنا الحاضرة لا يمكن ان تحل بمثل هذا الموقف الانهزامي المتردد ، كما ان الخروج منها لا يجب ان يكون بتفريطنا في قدسية الشريعة بإخضاعها للتغيير والتبديل . وعلى هذا فإننا لن نستطيع بحال صيانة الصفات التي تمتاز بها الشريعة من حيث صلاحياتها للتطبيق في كل العصور ما لم نستجمع شجاعتنا ثم نفصل بين شريعة الله الحقيقية ، وبين كل ما اضيف اليها من الاحكام الفقهية التي استنبطها العقل البشري .

ان العودة بالشريعة الاسلامية الى أصلها الطبيعي الخالي من كل اضافة ، اعني الى نصوص القرآن والسنة وحدها ، تلك النصوص الظاهرة التي لا يشوبها غموض ، هي الطريقة الوحيدة أمام المسلمين ليستردوا من جديد ذلك الفهم المستنير للفكرة الاسلامية ويتخلصوا من هذا الجمود الثقافي والانحطاط الفكري اللذين أصاباهم ، ويطرحوا جانباً هذا الاسلوب الآلي في التفكير الديني الذي ألحق بهم أبلغ الأذى وأفدح الكوارث ، وان يجعلوا من الشريعة نظاماً حياً فعالاً للدولة الاسلامية .

كيف نضع الموسوعة

ان الخطوة الاولى التي يجب اتخاذها من قبل اي امة اسلامية عقدت العزم على ان تعيش وفق تعاليم الاسلام وان تشيد نظامها السياسي على أساس مبادئه الاجتماعية والاقتصادية هي جمع الاحكام الشرعية الظاهرة المتعلقة بالامور العامة من القرآن والسنة وتنظيمها في موسوعة واحدة .

ولكي تحقق الدولة الاسلامية هذه الغاية ؛ فان وسيلتها يجب ان تقوم — على ما اعتقد — على أساس الخطوط التالية :

اولاً : ينتخبُ مجلس الشورى عدداً صغيراً من العلماء يمثلون مختلف المذاهب الفقهية ممن هم على علم تام بنهج القرآن وتاريخه وعلى اطلاع عميق بعلم الحديث ، وتناط بهم مهمة وضع الموسوعة المشار اليها . وفي حدود الواجب المسند اليهم ، يتعين على هؤلاء ان يحصروا جهودهم فقط في أحكام القرآن والسنة التي تتوفر فيها الصفات الآتية :

١ — الأحكام التي ينطبق عليها المعنى اللغوي لكلمة « نص » ،

اي التعـــاليم الظاهرة في لفظها والتي
لكل منها معنى لا يسمح بأكثر من
مفهوم واحد .

ب ــ والتي تتضمن أمراً أو نهياً ،

جـ ــ والتي لها علاقة مبـــاشرة
بالسلوك الاجتماعي .

ثانيـــاً : ان اختيـــار الأحكام المنصوص عنها في القرآن الكريم عمليةٌ سهلة ، اذ ان الرجوع فيها لن يكون الا الى مرجع واحد هو القرآن . أما بالنسبة للأحاديث النبوية فسوف يتطلب الأمر اختباراً وفحصاً دقيقين لكل حديث بالنسبة الى المناسبة التاريخية التي قيل فيها . وحينئذ يجب على لجنة العلماء الا تعتمد سوى الأحاديث التي تصمد لأقصى درجة ممكنة من النقد الفني والتاريخي ، أما الأحاديث التي قد تفتح مجالاً ولو يسيراً للاعتراض عليها من حيث الصحة فلا بـــد ان تقصى من البـــداية .
(ان هذا لا يعني ــ بطبيعة الحال ــ ان الاحاديث التي ليس بها سوى عيوب طفيفة من الناحية الفنية ؛ والتي باستثناء ذلك تحمل كل معـــالم الصحة لا يجب الانتفاع بها في

مجال الاجتهاد من حين لآخر ، ان كل ما اردت تأكيده هو انه لا يجب السماح باستخدام مثل هذه الأحاديث كمادة صالحة للدخول في صلب موسوعة الأحكام الشرعية موضوع البحث .

ولا بد ان نميِّز بدقة بين الأحكام التي أرادها الرسول صالحة لكل الأزمنة والظروف وبين تلك التي أراد من ورائها ان تعالج حالة معينة او تلبي حاجة زمن معين . ان مثل هذه الأحكام الموقتة تكشف عن صفتها هذه في الالفاظ نفسها التي استعملها الرسول او عن طريق الاستعانة بالبيانات التي قدمها بها الصحابي راوي الحديث . كما قد تبرز احياناً الصفة الوقتية لوصية من الوصايا التي تضمنها حديث ما بوضوح ، عنـــد مقابلة هذا الحديث بأحاديث أخرى تتصل بنفس الموضوع . أما الحكمْ النصي المنبثق عن حديث ثبتت صحته ، فلا بد وأن يعتبر ذا صلاحية دائمة ، ما لم توجد هناك أدلة تشير إلى العكس من ذلك .

ثالثاً : من الواضح انه لكي نضع موسوعة الأحكام ، يجب ان لا نقصر جهدنا على

انتقاء الآيات المتفرقة في القرآن هنا وهناك ، او أن نأخذ كل حديث بمفرده مستقـــلاً عما سواه ، بل يجب في كل حالة أن يؤخذ النسيج الكلي للقرآن والسنة بنـــظر الاعتبار التام . فقد يحدث أحياناً ان تبدو لنا آية قرآنية عند قراءتهـــا للوهلة الأولى وكأنها لا تتضمن حكماً شرعياً ، ولكنها ما أن تقرأ في ضوء آية أخرى او حديث صحيح حتى تتكشف عن مثل هذا الحكم . وقد يقع هذا كثيراً بالنسبة للأحاديث ، وإذن يجب ان لا ننسى أن أكثر الأحاديث المروية عن الرسول لا تقدم لنا سوى شذرات يسيرة مما قاله صلى الله عليه وسلم ، أو تصف لنا حوادث منفصلة ــ كثيراً مـــا تتفرع من نسيجها التاريخي ــ عن حياته كقائد لأمته ومشرع لها . وبناء على ذلك فان الأمر الصادر عن الرسول قد لا يبدو لنا أحياناً كذلك الا اذا قرأنا عدداً من الأحاديث الصحيحة جنـــباً الى جنب ، أو قرأنا الحديث ذا العلاقة في ضوء آية قرآنية تتصل بنفس الموضوع . ومهما كان الأمر فانه يجب على المرء ان لا يغفل عن

ان القرآن الكريم والسنة المطهرة يكونان كلاً تاماً يشرح ويفصل كل منهما الآخر ، وعلى هذا فان موسوعة الأحكام الشرعية المقترح وضعها لا بد ان تشتمل على مراجع متبادلة بحيث تيسر الرجوع لموضوع حديث ما في القرآن الكريم او آية ما في السنة النبوية .

رابعاً : تجمع الأحكام التي تستخرجها اللجنة من القرآن والسنة على هذه الطريقة ، بعد اعتمادها والاتفاق عليها ، ثم تنظم في ابواب خاصة ، يعالج كل منها مظهراً من مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية للمسلمين ، ثم تعمم بعد ذلك على مشاهير العلماء في العالم الإسلامي كله بقصد التعرف على ما قد يكون عندهم من مقترحات ، ولا سيما بالنسبة الى الوسائل التي استخدمت في اكتشاف الاحكام التي تنطوي عليها الاحاديث النبوية .

ولا بد من التأكيد لهم بأن المقصود ليس هو « اختصار » القرآن والسنة وقصرهما على الاحكام النصية الواردة فيهما ، بل لا بد من ان يكون واضحاً في الأذهان ان وضع هذه الموسوعة ليس له من غاية

سوى استخـلاص الأحكام التي بفضل وضوحها لن تكون عرضة لتأويلات متناقضة ، وهي تستطيع لذلك ان تكون الصعيد الذي تلتقي عليه مختلف المذاهب الفقهية والمدارس الفكرية في الاسلام . ان استبعاد الموضوعات الواردة في القرآن والسنة والتي يمكن ان تكون عرضة لأكثر من مفهوم واحـد خارج نطاق هذه الموسوعة ، سوف يجعلها مقبولة من وجهة نظر المسلمين جميعاً مهما اختلفت مذاهبهم ، وستقـدم لنا ، فوق ذلك ، مجموعة للقانون العام يسهل فهمها ، لاختصارها ووضوحها ، على كل فرد من ذوي الثقافه والذكاء العادي .

خامساً : اما الآراء والمقترحات التي تصل من العلماء الذين وزعت عليهم هذه الموسوعة فيجب ان تقدر على أساس ما قد تكون فيها من المزايا التي قد تفيـد عند اجراء الصياغة النهائية للموسوعة قبل تقديمها الى مجلس الشورى لقبولها باعتبارها القانون الاساسي النافذ في البلاد .

اننا اذا جمعنا أحكام الشريعة المتعلقة بالشؤون الاجتماعية على الأسس التي ذكرتها ، فسوف يتساح للنظام السياسي في الاسلام (السياسي ، بمعناه الواسع) ، ان يقف — لأول مرة — على قدميه في وضوح وجلاء ، ظل حتى الآن محروماً منهما ، كما سيكون كل حكم من احكامه ذا معنى واضح محدد لا يسمح بالتأويلات المتضاربة المتناقضة ، وسيدرك كل مسلم حينئذ ان واجبه كمسلم يحتم عليه الرضوخ الى هذه الاحكام الشرعية التي لا يمكن تحديها او الشك في صحتها وأصالتها .

أما الحاجة الى الاجتهاد الفكري فلن تتوقف ، بل على العكس من ذلك سوف تبرز كأشد ما تكون الضرورات إلحاحاً . ان الشريعة الأصلية (وهي التي تشمل فقط النصوص الظاهرة في القرآن والسنه) لم يقصد منها على الاطلاق ان تتعرض لكل صغيرة وكبيرة من شؤون الحياة ومشاكلها ، ولكنها تقدم لنا فقط الاطار الذي يجب علينا ان ننظم حياتنا في حدوده . اذا علمنا ذلك ادركنا عظم المجال وانفساح المدى الذي تتيحه لنا الشريعة كي نمارس فيه تفكيرنا المستقل ونبرهن على مقدرتنا على الابداع والابتكار .

ومما لا شك فيه ان الفوارق بين ما يمكن ان يصل اليه العلماء والمفكرون عن طريق الاجتهاد ، ستظل تظهر بين الحين والآخر ، ولكننا نعود فنقول : مـــا العيب في ذلك ؟ وما دامت النظم السياسية والاجتماعية للمسلمين تقوم على أسس شرعية ثابتة الدعائم وطيدة الأركان ، فان حديث الرسول صلى الله عليه وسلم « اختلاف أمتي رحمة »، ينطبق هنا على كل ما قد يقع من خـــلاف في الرأي فيما لا ضير من الخلاف فيه من الامور المبـــاحة ، اعني الامور التي لا يوجد في شأنها حكم واضح منصوص عليه في القرآن او في السنة .

اما اذا استمرت الحال الراهنة على ما هي عليه ، فانه يستحيل على اي انسان ان يتبين آثار « رحمة الله » التي أشار اليها الحديث الآنف الذكر فيما نراه من تشعب في الآراء واختلاف في الاتجاهات أحـــالا العالم الاسلامي الى كتلة بشرية عديمة الصورة عقيمة الانتاج في مجال الثقافة والفكر . وبسبب افتقارنا الى اتفاق عـــام على ما يشمله النظام الاجتماعي في الاسلام فان اختلافنا هذا في الرأي لم يؤد الى شحذ ملكة الابداع فينا بل شلّها عن العمل ، الأمر الذي ضاعف من شكوكنا وحيرتنا ويأسنا ، ونمّى روح الانهزامية فينا ، وحدا بنـــا الى الاشمئزاز من انفسنا ومن تراثنا الفكري . فإذا تركنا الأمور تسير على هذا المنوال المحزن فاننا سننتهي حتماً الى التخلي بالتدريج

عن اعتبار الاسلام أساساً عملياً للحيـاة . الأمر الذي سينجم عنه التعفية التامة على البقية الباقية من ثقافتنا .

اننا إذا لم ننهض من هذا الرقود العقـيم ، ونبدأ في الحال في معالجة هذا الأمر الذي طال اهماله ، وأعني به جمع الاحكام الاجتماعية والسياسية من الشريعة في هيئـة موسوعة قانونية يمكن اتخاذهـا اساساً تقوم عليه حياتنا الجماعية المشتركة ، إننا اذا لم نفعل ذلك سنظل بعيـدين كل البعد عن المسالك الاجتماعية التي يريد منا الاسلام أن نسلكها ، وسوف يؤدي هذا البعـد في النهاية إلى ان تصبح مفاهيمنا عن التقـدم والنهضة لا صلة البتة تربطها بالاسلام .

فهل نريد نحن المسلمين مثل هذه الخاتمة لأنفسنا ؟ أم نريد أن نثبت لأنفسنا وللعالم ان الاسلام نظام عملي خـالد يصلح لكل الأزمنة والعصور ومنها العصر الحاضر !

ان موقفنا نحن من النظام الاسلامي هو الذي يقرر فيما اذا كان هذا النظام يصلح للتطبيق العملي أو لا يصلح . إن الاسلام سيظل بعيداً عن مجال التطبيق ما دمنا نحدد فهمنا للشريعة بالحدود التي رسمتها التصورات الفقهية التي خلفتها لنا الأجيال الماضية ، أمـا إذا تسلحنا بالشجاعة وجرأة الخيال وعالجنا الشريعة من جديد بعقول حرة من قيـود الماضي كلها ، وفصلنا بين الشريعة وبين كل ما أضيف اليها من الاستنباطات الفقهية المختلفة . فـان صلاحيتها

للتطبيق ستبدو لنا واضحة كل الوضوح .

ولكن لا ريب في ان العودة بالفكر الاسلامي إلى ما كان عليه من انطلاق ومرونة ، سوف يكون عملاً شاقاً مؤلماً لكثيرين من أمتنا ، لأن ذلك العمل سيتطلب تغييراً جذرياً في كثير من أساليب التفكير التي تعوّد عليها المسلمون خلال عصور التاريخ ، ويتطلب نبذ أو تغيير الكثير من العادات والاعراف الاجتماعية التي اكتسبت طابع « القداسة » على مر السنين ، ويتطلب أيضاً التخلي عن الاعتقاد الساذج بأن كل صغيرة وكبيرة قد بتّ فيها نهائياً في هذا الكتاب أو ذاك من كتب الفقهاء المتقدمين . إن هذه هي الوسيلة الوحيدة التي سيصعد بها المسلمون في معارج الرقي والسير نحو آفاق جديدة مشرقة لم تطرق من قبل .

وبما ان التطلع نحو هذه الآفاق يملأ قلوب الكثيرين من المحافظين بالرعب والهلع فان أية محاولة للسير في هذا الاتجاه سوف تجابه لا محالة بمقاومة عنيدة لا هوادة فيها ، وعلى الأخص من قبل هؤلاء الذين اصطنعوا من انقيادهم الأعمى لآراء الفقهاء الكبار المتقدمين نوعاً من « الحقوق المكتسبة » اختصوا بها من دون الناس ، وصوروا تهيبهم للبحث الجريء في المشاكل الفكرية والاجتماعية ، وقصر باعهم فيها على انه فضيلة يتيهون بها ويعتزون .

ان مستقبل العالم الاسلامي يتطلب منا ألا نسمح

مطلقاً لمثل هذه العراقيل ، مهما كلف الأمر ، ان تُعَوِّق
تقدمنا نحو الغاية المنشودة ، ذلك إذا كنا نرغب حقاً في
العمل من أجل رفعة الاسلام ، ولا شيء غير الاسلام .

فهرست

الثمن ٤٠٠ ق. ل. او ما يعادلها